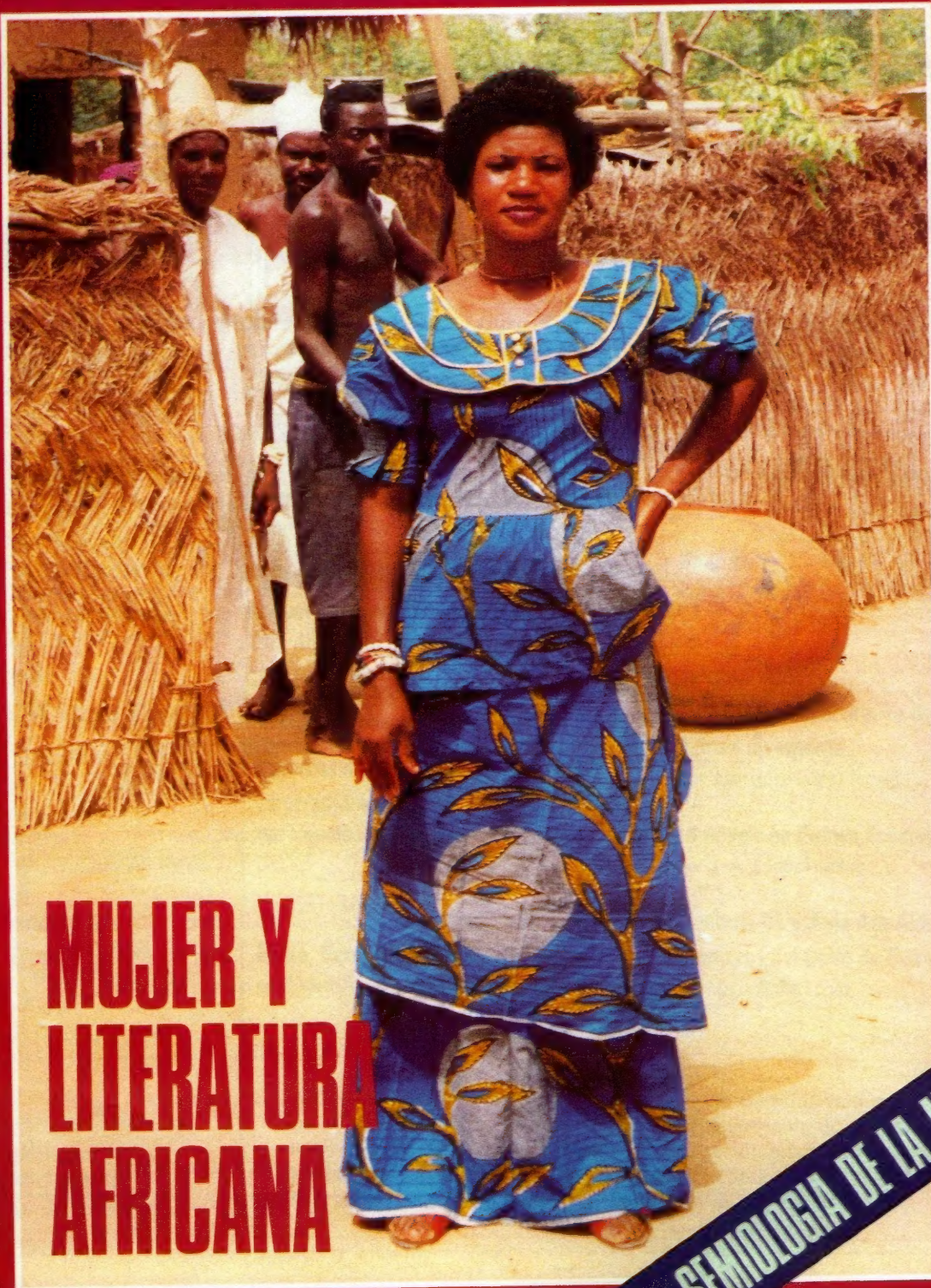


frica 2000

Revista de Cultura

Año VIII • Epoca II • Núm. 20 • 1993

Edita: Centro Cultural Hispano-Guineano • Malabo (Guinea Ecuatorial)



**MUJER Y
LITERATURA
AFRICANA**

SEMILOGIA DE LA MUERTE FANG

LITERATURA Y DIVERSIDAD CULTURAL

NO es ninguna casualidad que en los últimos tres años el premio Nobel de Literatura se haya concedido a dos escritoras vinculadas de forma directa con la cultura negra: a Nadine Gordimer, surafricana, en 1991, y a Toni Morrison, afroamericana, en 1993. Tampoco es ocioso recordar que el año pasado el máximo galardón internacional de las letras se otorgó al poeta antillano Derek Walcott. También afroamericano.

Al margen de consideraciones que podrían inducir a caer en la tentación del chauvinismo cultural, una cosa es clara: el modelo cultural eurocentrista ha pasado a mejor vida y cabalga a contracorriente de la historia. Es, por decirlo de alguna manera, una herejía en esta época de finales de siglo, donde los valores ya no se pueden medir con el termómetro occidental, como si fuera el único patrón homologado. Hay muchos baremos —tantos como culturas— para poder tener una idea cabal del mundo actual.

La creación literaria ha ido siempre por delante de la sociología y de la propia política. Porque el artista analiza un mundo real, lo trasciende para desvelar sus contradicciones y propone las alternativas más humanistas o genuinamente humanas. Al moverse en el campo de los sentimientos, de los afectos, de la psique, deja de lado las apariencias o corre el velo que camufla la realidad. No se queda, por eso, en la epidermis ni en la máscara; esto corresponde a los publicistas y a los vendedores de imágenes, expertos en promover la cáscara casi siempre en perjuicio del huevo.

EN este número de AFRICA 2000 subrayamos la importancia de una serie de escritoras africanas o relacionadas con la cultura africana —tal es el caso de Toni Morrison— que han hecho de su obra un espejo en el que se puede contemplar la realidad sin trucos. Lo que significa una realidad polivalente y no unidimensional, servida por los propios protagonistas de la historia y no por foráneos. Hasta hace poco cualquier obra literaria —pictórica, musical y teatral— tenía que pasar por el tamiz de lo occidental para obtener su reválida o la confirmación de alternativa, por emplear un símil taurino. Este endiosamiento eurocéntrico ha dado paso a concepciones

mucho más amplias del valor de la obra literaria, como subraya atinadamente Marta Sofía López (páginas 45 y ss.).

Hace poco señalaba Toni Morrison: «La literatura tiene una importancia particular en aquellas culturas que han estado reprimidas, dominadas. Cuando una de esas culturas, de esas lenguas, han sufrido un largo período de silencio, es necesario llenarlo con nuestra propia imaginación, para aclarar la visión que tenemos de nosotros mismos, para dejar de ser imaginados por otros.»

Esta es la clave. Parece una obviedad, pero es preciso subrayarlo: no hay una sola cultura que sirva de referencia para convalidar las demás, ni nadie se puede erigir en presentador y revalidador oficial de las demás culturas, entre otras razones porque será un mediador necesariamente parcial. Hay muchas culturas que aportan chispas de luz para encender la hoguera de una humanidad resplandeciente, en la que todo converge para mantener vivo el fuego de lo profundamente humano, que para serlo debe ser necesariamente plural.

SI algo está quedando claro al terminar este milenio es la importancia de la diversidad, de lo multiétnico, de lo pluricultural. Y si de algo hay que defenderse es de la uniformidad avasalladora, en cuanto propone un modelo de ser y de vivir, de comportarse y de expresarse. Dado el avance de las nuevas tecnologías aplicadas a los medios de comunicación social, aquella aldea global por la que suspiraba Marshall McLuhan amenaza con convertirse en una gran plaza pública en la que sólo se escuchan los altavoces del mismo amo.

Lo unívoco y lo exclusivo no pueden tener carta de ciudadanía en un mundo netamente diverso. Lo diferente es más real, más cierto, más convincente. La reivindicación de los escritores africanos o de raíces africanas de unas señas de identidad propias no es excluyente de nada, sino que favorece la inclusión de algo que hasta hace poco no tenía cabida en el mundo moderno. Y reivindicar los parámetros propios de cada cultura es, a la postre, exigir estar presentes en el devenir de la historia y sentir el propio latido en el universo. ●

AFRICA 2000 acoge gustosamente originales escritos por africanistas, estudiosos y periodistas especializados en temas africanos. Quienes deseen colaborar en la revista pueden remitir sus originales o ponerse en contacto previamente con D. Luis Criado. Avda. Reyes Católicos, 4. 28040 MADRID. Tel. (91) 583 84 65.

TONI MORRISON,

EL ORGULLO DE LA CULTURA DIVERGENTE

La Academia Sueca concedió el último premio Nobel de Literatura a Toni Morrison, seudónimo de Chloe Anthony Wofford, narradora afroamericana que proyecta en sus obras las singularidades —con frecuencia, las terribles condiciones de vida— de la minoría negra estadounidense.

Por JOSE ANTONIO LOPEZ HIDALGO

GALARDONADA anteriormente con el prestigioso premio Pulitzer, varias de sus novelas —*Sula* (1973), *La canción de Salomón* (1977), *La isla de los caballeros* (1981), *Beloved* (1987), *Jazz* (1992)— han sido ya traducidas al español. En sus primeras declaraciones, Toni Morrison marcó muy claramente la diferencia: «Lo más maravilloso para mí es saber que este premio ha sido finalmente concedido a un afroamericano.»

El vínculo —manifestado por ella misma— que la une a García Márquez y a Miguel Ángel Asturias se basa en el esfuerzo por combinar fantasía y compromiso político, lo que la acerca evidentemente al realismo mágico y, en un proceso de transformación inverso llevado a cabo por el mestizaje cultural en Hispanoamérica,

al reflejo de lo espiritual y extraño en lo cotidiano, que es la marca de fabulación de Soyinka (*Aké, o los años de la niñez*), Chinua Achebe (*Todo se derrumba*) o Amos Tutuola (*Mi vida en la maleza de los fantasmas*), entre otros escritores africanos.

La historia, y sus secuelas, se ha encargado de unir continentes —y sus respectivas culturas— mediante un entramado de relaciones resistentes y receptivas —semejante a la tela de araña— que acelera la comunicación y las influencias recíprocas. El resultado, de momento, debe considerarse muy positivo para un concepto de creatividad universal que, sin embargo, no olvida su procedencia ni los rasgos que la definen.

Un importante diario español encabezaba la información sobre Toni Morrison con el titular «El

Nobel recae en una activista de la negritud», ignorando el descrédito en que parece haber caído este movimiento —más literario que ideológico; no en vano fue concebido por un poeta— en el propio continente africano, o tal vez otorgando al concepto de «negritud» unas proporciones semánticas mayores de las que posee en sí mismo y lo identifican frente a otras clasificaciones más vagas. En cualquier caso, la actitud comprometida de esta autora con su raza —con todo lo que representa de ventajas intrínsecas e inconvenientes acumulados por causas ajenas— se transforma, y más todavía con el presente reconocimiento internacional, en un ejemplo a tener en cuenta por parte de los narradores africanos contemporáneos.

Toni Morrison no ha renuncia-



do nunca a sus particularidades de mujer que pertenece a la minoría negra en un país que sólo por exotismo o en épocas de crisis se interesa por aquello que está fuera del ámbito blanco, anglosajón y protestante. La diferencia excluye, cierto, pero esa separación también ayuda a encontrar las características más representativas de cada cual; sólo es necesario aprender a valorarlas. Hace ya años que Jean-Michelle Basquiat —artista neoyorquino de origen caribeño— admitió: «Yo no he ido jamás a África. Soy un artista que ha sufrido las influencias neoyorquinas. Pero poseo una memoria cultural. No tengo necesidad de buscar; existe. Está en África. Ello no quiere decir que me tenga que ir a vivir allí. Nuestra memoria cultural nos sigue a todas partes.»

A lo largo de su trayectoria como novelista, la reciente premio Nobel ha presentado el mundo negro norteamericano según fórmulas que pretenden mostrar autenticidad, y para ello ha recurrido al uso del inglés peculiar que identifica su cultura, un modo de «rehacer el idioma» despreciado por quienes imponen normas también al lenguaje, paradójicamente en nombre de una comunicación más perfecta (como si el hablante fuese un instrumento de la lengua, y no al revés).

Y esto permite establecer una relación con las escasas producciones actuales de la literatura guineoecuatorialiana. Tanto la poesía como la novela, el cuento y el teatro se esfuerzan por «limar incorrecciones» hasta poder identificarse con la norma lingüística española. Por desgracia, ésta a menudo necesaria purga gramatical elimina con igual severidad las variantes dialectales y de estrato social que comúnmente, utilizadas por un escritor personal con vigor narrativo, aportan el material imprescindible para recrear un mundo propio, alejado por su-

BIBLIOGRAFIA EN CASTELLANO

(Publicadas en la colección
Tiempos Modernos de
Ediciones B)

- Sula (Sula, 1973)
- La canción de Salomón (Salomon Song, 1977)
- La isla de los caballeros (Tar Baby, 1981)
- Beloved (Beloved, 1987)
- Jazz (Jazz, 1992)

puesto del costumbrismo. No se debe olvidar que la lengua refleja el pensamiento de los individuos y la realidad de la comunidad, y el estilo no puede concebirse completamente adaptado a fórmulas extrañas que sólo saben «nombrar» de manera distante.

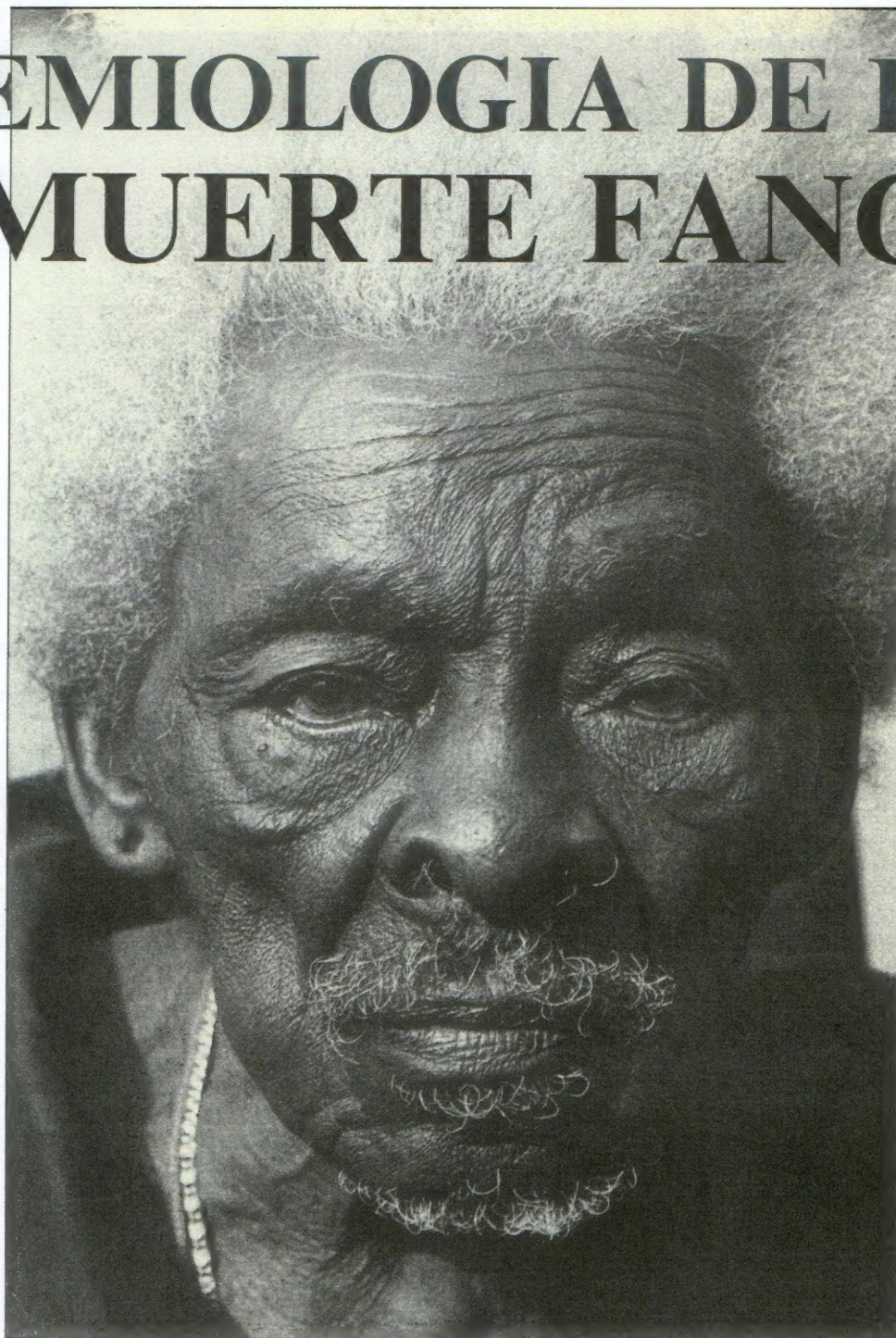
Si los escritores guineoecuato- rianos deciden expresarse en español, tendrán que revisar las condiciones léxicas, sintácticas, morfológicas, e incluso fonológicas, existentes en su país, porque los modelos peninsulares no siempre resultan adecuados cuando se difunden en distintas situaciones culturales (valga como ejemplo la trayectoria literaria hispanoamericana y sus enormes contribuciones —diferenciales y enriquecedoras— al idioma). Aquí reside la importancia de Toni Morrison al defender lo heterogéneo y minoritario como forma de ensanchar, y ahondar, las posibilidades de la lengua inglesa transformada según pautas étnicas, hasta ahora inhibidas por un sistema lingüístico dominante e implacable con las excepciones.

En lo que se refiere a la vindicación de la mujer —tal y como ha hecho siempre esta autora norteamericana—, la literatura de Guinea Ecuatorial tiene la suerte de contar ya con una novela —*Eko-mo*— y una narradora —*María Nsue*— que han propiciado una reflexión fundamental acerca de este tema. Si observamos el número escaso de mujeres presentes en otras literaturas —especialmente en la africana—, nos daremos cuenta de la posición de ventaja con que parte el ámbito intelectual y fabulador guineoecuato- riano. Claro que, de acuerdo con las condiciones socioculturales que existen en la actualidad, ese valor aparente puede quedar en espejismo.

De cualquier forma, todo autor africano puede reconocerse en Toni Morrison —como antes en Soyinka y en Gordimer—, y consecuentemente recibir un profundo estímulo al sentir que su «territorio literario» comienza a ser atendido —tal vez entendido, incluso— por los otros mundos.

J. A. L. H.

SEMIOLOGIA DE LA MUERTE FANG



Para la mayoría de los pueblos bantúes, la muerte es el final de una etapa, no la aniquilación de la existencia. A través de la muerte se desvela el valor nuclear del individuo en la sociedad. Es un eslabón en la cadena generacional, a partir de la cual es posible remontarse a los orígenes ancestrales.

Por JUAN BAUTISTA OSUBITA

La muerte, inefable fenómeno natural y universal, origina radicales conmociones que afectan hondamente el entorno próximo de todo hombre que la sufra. A primera vista, aquélla es tenida como un total aniquilamiento, con lo que trastorna nuestro entendimiento y conturba nuestros sentidos, debido a que la mente humana no acierta a imaginarse la nada absoluta. Ante esa insoslayable realidad, han debatido las distintas sociedades humanas una explicación sobre su origen, sus efectos y su función.

El objetivo de esta exposición será examinar la peculiar representación que los fang se hacen de la muerte y las actitudes que se han forjado sobre ella con vistas a asumir y trascender plena y soberanamente esta afligente y horripilante realidad que se conoce por el postrer tránsito. En efecto, la analogía de comportamientos manifestados por los hombres ante la muerte con las actitudes que observan ante determinadas situaciones de la evolución de la vida del hombre permite que sean clasificados en una categoría de ceremonias específicas que se denominan ritos de tránsito (1).

En ciertas sociedades (2), parecidos ritos son ejecutados con ocasión del nacimiento, la pubertad, el casamiento, la progresión de estatus o de clase de edad, la circuncisión, la especialización en alguna ocupación, caza o pesca. Tienen por finalidad marcar socialmente cualquier cambio de situación física de un individuo o todo paso de éste de una sociedad especial a otra sociedad especial al interior de la sociedad general (3), por cuanto que tales evoluciones provocan acciones y reacciones en la esfera de lo profano y lo sagrado, con el consiguiente riesgo de vulneración de la sociedad entera.

ORIGEN MITICO DE LA MUERTE

Dentro de las sucesivas etapas del hilo existencial del hombre y de sus diversas ocupaciones, la muerte adquiere la forma de una transición de radicales consecuencias. A través de ella se nos desvela con meridiana claridad el valor nuclear del individuo en el seno



de la sociedad fang. Se destaca como un nudo y un centro de relaciones. Por una parte, es un eslabón en la cadena generacional, a partir del cual es factible remontarse a los orígenes ancestrales y subseguirse a la determinación y promoción de su prole; por la otra parte, es un elemento medular en la constelación societal, con la que se funde íntimamente, de manera que, fuera de ella, se diluiría toda su consistencia ontológica o axiológica (5).

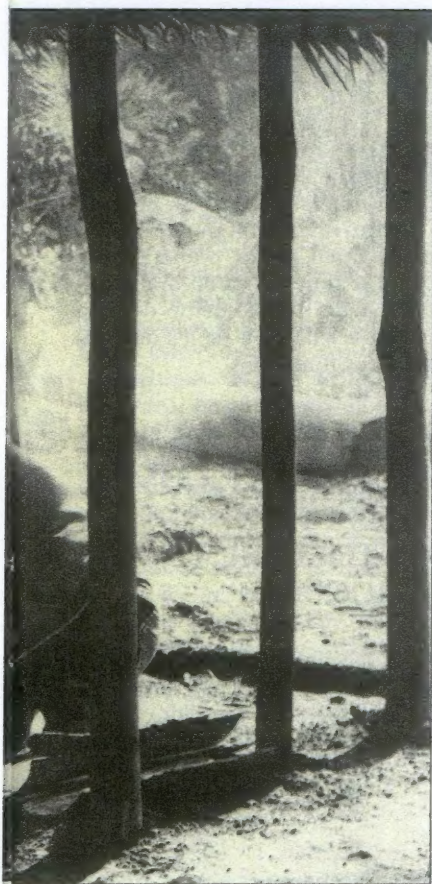
No ha de extrañar, pues, que ante el aparente e insostenible espectáculo de su finitud, el hombre se obligue a indagar su etiología en la noche de los tiempos primordiales. A tal ejercicio convida el análisis de los mitos, que, como se sabe, son relatos sobre los orígenes, la forma en que el mundo, los fenómenos que en él se registran y los hombres abocaron a su forma actual bajo los impulsos del sagrado y dinámico gesto de seres sobrenaturales (6). El mito fang del origen de la muerte reza así (7).

«El huevo, *aki*, creado por el Ser primordial, Mebegue, se abrió

La muerte es para el fang el Mal por antonomasia. A la mujer se le reconoce un papel primordial como vector de la hechicería con sus técnicas maléficas en la sociedad.

dando vida a Zama, Dios creador, a Nenguan, su hermana, y a Ndong. Pero del huevo también surgió Song o Evú, principio del Mal-principio de Muerte. Cada una de estas criaturas debía reinar sobre una parte del universo. Evú se quedó en el mundo salvaje. Nenguan, celosa de su hermano Zama, siguió a Evú en su territorio, que les había sido prohibido por Mebegue. Evú avivó más la envidia de Nenguan y le prometió que le enseñaría también a crear, con lo que se introdujo en ella a pesar de carecer de oficio. De regreso al poblado, Nenguan llevaba a Evú en su seno, esto es, el principio maléfico. Furioso, Mebegue resolvió abandonar a sus hijos. Nenguan inició a su hermano Ndong en las cosas del sexo y, en una relación incestuosa, dio a luz a los hombres mortales. Por lo demás, Evú consiguió enseñar una gran variedad de técnicas secretas a Zama. Así es cómo el Mal —la Muerte— se extendió por doquier y Evú se nutre de cualquier criatura viviente.»

Este mito es particularmente interesante por su gran número de



enseñanzas. Nótese la identificación de la muerte como el Mal por antonomasia; obsérvense las nefandas consecuencias de la desobediencia de los hijos a los mayores, representantes de la tradición; repárese en los perjuicios inferidos de la concupiscencia mal orientada, a saber, hacia la esencial abominación, la fornicación incestuosa en una sociedad visceralmente exogámica —una transgresión moral quizás sólo imaginable con los dioses (9)—; téngase presente el aspecto negativo de la ambivalencia femenina, al propio tiempo «vagina canibálica» por el *evú* y «matriz de regeneración», fuente de vida y fuente de muerte (10); imagínese la violencia de la penetración en un organismo compacto tanto para dar vida como para quitarla; véase cómo tiene confirmación una creencia anclada en la conciencia fang, la causalidad de la muerte proyectada al entorno familiar y social propincuo; señálese, siempre a propósito de la mujer, el papel primordial que se le reconoce como vector de la hechicería con sus técnicas maléficas en la socie-

dad. Pero, paradójicamente, también son los detentores del *evú*, los *beyem*, los conocedores, quienes adquieren el preciado don de la clarividencia con la que se obtiene una doble percepción, la de la visible apariencia y la de la invisible realidad.

La muerte, por lo tanto, ya se manifestó desde la noche de los tiempos primordiales. Es consustancial a los humanos, por razón de la culpabilidad mortífera de los originarios antepasados del hombre fang. Es la negatividad humana y social. Vale la pena apuntar ahora las reacciones del fang confrontado a tal catástrofe existencial.

LA GENERALIZACIÓN DE LA NEGATIVIDAD

Sobrevenida la muerte de un fang, los correspondientes ritos funerarios se estructuran según un esquema prescrito e invariable en sus líneas generales, toda vez que la defunción se considera tolerable y normal (11). Una primera aproximación al conjunto de ritos funerarios autoriza su escisión en dos grandes grupos: por una parte, los primeros funerales o provisionales, que se despliegan al producirse el estado de pérdida de las funciones vitales de la persona; por otra parte, las segundas honras fúnebres, que tienen lugar días, semanas o meses después del enterramiento. Son las exequias definitivas (12).

Los primeros funerales se originan tras la comprobación del corte de uno de los focos de irradiación energética que circula entre los miembros de una sociedad como consecuencia de la integración orgánica de los seres. Por la obligada solidaridad cosmológica, el derrumbe de una establecida y confortante interacción entre individuos afecta tanto a las personas como al grupo. La ruina alcanza de forma tanto más inmediata y directa a los miembros del grupo cuanto más estrechamente estén vinculados, por consanguinidad o por alianza, con el finado. Con todo, es todo el sistema el que se resiente de la desaparición

de uno de sus elementos. Por consiguiente, será impostergable oponer el signo positivo al sistema empalagado por la violencia de un impulso negativo.

El deber de solidaridad a doble sentido que se ejerce del individuo al grupo y de éste a aquél impone la incriminación del grupo o de uno de sus componentes cuando se da un fallecimiento. Esta imputación no es tanto o siempre secuela de la actuación de una voluntad malévola, como la evidencia de estar ejercitándose el principio de integralidad orgánica del ser fang, que deja de ser porque ha disminuido el dinamismo global que lo informa todo. Según este principio holístico, «todo remite a la totalidad; la porción del ser a todo el ser, el ser individual al ser definido como conjunto de seres» (13). Las implicaciones de este principio son múltiples, pero aquí será suficiente con señalar, a título ejemplificador, que la práctica terapéutica fang se extiende, más allá de la zona corporal afectada, a la integralidad orgánica del ser individual y del ser colectivo, por cuanto que persigue un incremento general de la fuerza vital, una mayor protección contra cualquier eventual merma de fuerzas (14).

Así reconocida la culpabilidad mortífera de la sociedad en toda muerte de uno de sus miembros, no le quedará sino asumir la nocividad y la letalidad de dicha pérdida. Se generalizará, por tanto, el efecto negativo de ésta al conjunto del sistema, ello durante los días que se seguirán al advenimiento de la catástrofe física del individuo (15). Sin embargo, los supervivientes realizan paralelamente que el quebranto de uno de los eslabones del sistema no implica necesariamente el desbarajuste del mecanismo. La irreparable pérdida, según la fórmula de Robert Jaulin, «se manifiesta como una privación existencial —la del individuo— y no como una negación existencial» (16).

Pero la sociedad resuelve esta inculpação y esta generalización de la negatividad volcándolas en un miembro designado del grupo, que actúa de chivo expiatorio de la sociedad supuestamente homicida. Explica esta medida, en apariencia cruel e injusta, la voluntad de desembarazar a la sociedad

toda del riesgo de un aniquilamiento seguro, pues los fang se inscriben en el conjunto de sociedades dirigidas por el carácter, cuya ideología fundamental es el esfuerzo y la lucha constantes donde resultan impensables seres en reposo por un largo lapso de tiempo (17).

La predilección de la víctima propiciatoria del grupo recae sobre las personas que más intimaron física y espiritualmente con el finado: los cónyuges. En efecto, son los hermanos del fallecido los verdugos ejecutores de la tanda de vejaciones e insultos que se imponen a las viudas (18), en la medida en que éstas, por la fuerza del lazo matrimonial, se han transformado en auténticas hijas en el seno de la familia aliada, con la consecuente evacuación del lugar para las hijas naturales, forzadas al matrimonio en otros clanes a fin de recuperar la dote exigida por aquéllas (19).

El viudo o la viuda deberán someterse al acatamiento de las severas penas e insultos que les imponen (20) para purgar su delito. Pero es aquí donde reside toda la ambigüedad de funciones de la víctima designada, pues la aceptación de su triste situación apunta a la absolución del grupo, pero se revela asimismo como una catarsis individual. Para este último fin, se hará hincapié en la prohibición de hablar y en la restricción alimenticia. Esta reviste la eficacia, los valores y los significados reconocidos al ayuno en los sistemas religiosos. Sus efectos actúan en los tres niveles psicopatológicos fundamentales: el neurótico (histérico), el psicótico (melancólico) y el psicosomático, que muestra la implicación corporal en el proceso (21). En todo sistema religioso, maltratos infligidos y aceptados voluntariamente con este fin son signo de desprendimiento y de mortificación y poseen virtudes purificadores y purgativas, en el ansiado empeño del creyente de desarrollar una relación íntima e idealizada con la divinidad (22).

Se concibe, pues, que la persona que enviuda participe plenamente de un estado de inactividad rayano al de muerte, que interviene principalmente en tres campos: el alimenticio, ya esbozado, el sexual y el organizacional-pro-

ductivo. Estos dos últimos han de resaltarse por la esterilidad e infertilidad que los distinguen. Los símbolos corporales o gestuales que sugieren esta improductividad son abundantes, pero uno de ellos es particularmente elocuente por su riqueza significativa: el corte de cabellos. Estos están ligados con el poder vital y la fuerza del hombre, tanto a nivel físico (Sansón), como instintivo, por sus virtudes seductoras y de atracción sexual en la mujer. Cortárselos tiene el valor de una castración simbólica, una especie de sublimación de los instintos carnales. Es, finalmente, expresión de la persona. Su privación total, parcial o la forma de mantenerlos implica improductividad, disponibilidad o reserva, deseo de atraer miradas o de evitarlas (23).

No obstante, vaciados los atributos humanos de un miembro designado de la sociedad al cargarse con el peso de la ignominia colectiva, habrá que proceder a su reinsertión en la sociedad global. A la viuda se encargarán después sus mismas cuñadas, antes verdugos, de proceder, simbólicamente, a formarla y entrenarla en los menudos gestos de la vida humana y social: asearse, engalanarse, plantar, pescar, cocinar, copularse... (24). Despojamiento y desposesión de los caracteres humanos; devolución y aprendizaje de los gestos y funciones del hom-

bre: la rebusca de la armonía, del equilibrio de contrarios, tal es la norma que preside la organización de la vida humana y social fang. Es afán de síntesis. Es el mensaje profundo que transmite el lenguaje dramático y esotérico de los funerales fang. Así, pues, de la negatividad vital que prevalece en el ritual de las primeras exequias se desemboca en la demostración de un excedente de vida con la celebración de los definitivos ritos funerarios.

LA MUERTE COMO PROMOCION ONTOLOGICA Y SOCIAL

El cambio de signo a la generalización de la negatividad mortuoria lleva aparejado un sinnúmero de actividades destinadas a restituir con creces el flujo vital en la sociedad.

El lenguaje dramático que las primeras prácticas funerarias han cifrado despiden un hálito de negatividad. Pero las segundas ceremonias sugieren que, por encima y por debajo de los individuos, que son, por definición, mortales y contingentes, la sociedad es imperecedera y perenne. Es la razón que explica que incluso las exhibiciones de duelo o las reacciones humanas arrastradas por la muerte sean cumplidamente reglamentadas. Por un lado, las mujeres gimen y prorrumpen en llantos desconsoladores, gesticulan y se agi-



tan frenéticamente, se retuercen y se vuelcan irrefrenablemente por el suelo; por el otro lado, los hombres procuran mantenerse silenciosos, serenos e impasibles; imponen compostura y calma; atienden las necesidades inmediatas y controlan la ejecución ordenada del ritual fúnebre.

Otro mito fang sobre el origen de la muerte encierra la cabal ilustración de la negación de la idea de finitud que acarrea la muerte. Según este mito (25).

«Mebegue, el Ser Primordial, engendró en un acto único a Zama. Este, sintiéndose solo y desesperado, se quejó a Mebegue, que le envió a una hermana, Nenguan. Tranquilizado, pudo al final iniciar su obra creadora. Pero Nenguan le incitó a realizar previamente un sacrificio. Zama aceptó e hizo entrega de sí mismo descuartizándose personalmente. Su sangre se convirtió en fuego que alimentó la forja, *Nkom*, que engendró a todos los seres de la tierra y del universo. Como la forja era la misma boca de Zama, volvieron a ensamblarse los trozos desparramados de su cuerpo. Así, Dios (Zama equivalente aquí al Dios creador), que se había sacrificado con vistas a la creación del mundo, pudo renacer y sobrevivir como padre de la humanidad.»

Este segundo relato auténticamente fang sugiere que Zama realizó el ser a partir del no-ser o a

partir de la descomposición de la entonces única criatura: su mismo organismo. La sangre derramada es el símbolo de la energía liberada y capaz de crear; es la oblación de dicha sangre la que confiere, a cambio, el poder divino, infinito y siempre renovado como el fuego de la forja. Su propia vida puede así regenerarse o, por así decirlo, resucitar. Ambos, sangre y fuego, son valores solidarios, símbolos de calor y de vida, esto es, de generación. Ha lugar destacar el papel decisivo atribuido a la mujer, Nenguan, instigadora de vida y vector de la muerte previa para que pudiera cundir la vida, ya que fue ella la que desencadenó el proceso creativo mediante sus exhortaciones (26).

El análisis minucioso de un mito descubre siempre las aspiraciones íntimas de un grupo humano y propulsa a la luz las concepciones y convencimientos inmovibles de una sociedad referente al hombre, a la sociedad y el universo. Una penetración mínima del simbolismo inherente a este mito deja clarearse la idea que tiene el fang de la muerte, como hontanar de vida. Es un don de sí para un excedente de vida más abundosa y rica, al igual de la mujer parturienta, que ofrenda de algún modo su cuerpo y sangre para que se constituya un nuevo ser, operación en la que, por lo demás, arriesga altamente su vida (27).

En otro orden de ideas, se entenderá que, para el fang, el ser no desaparece ni se destruye definitivamente ni completamente con la muerte. Antes bien, es en la misma persona, definida como totalidad, donde reside su capacidad de renovación y de promoción, tanto para sí como para la sociedad a la que pertenece. Es una renovación y promoción individuales, por cuanto que, con la muerte, el hombre se libera de las limitaciones propias de su componente material y de la finitud del entendimiento discursivo. Accede de este modo a una percepción suprasensible por mediación de una intuición cualitativa ilimitada. Esta le revela una inteligencia apta para «conocer todas las fuerzas que animan a la naturaleza (...), abarcar en una misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes y del más li-

gero átomo y ni el futuro ni el pasado tendrían secretos para él» (28).

Esta clarividencia, que es lo que, al propio tiempo, caracteriza a los hechiceros detentores del *evú*, esta intuición ilimitada de las fuerzas cósmicas, esta aprehensión completa y fulgurante de las energías vitales del ser se obtenía paulatinamente con los ritos iniciáticos antaño obligatorios, ocasionales o impracticados hoy en día (29). Se apunta que este hombre es energía y poder. Una vez desembarazado de las exigencias de su ente material, invariablemente egoístas, que restringen ontológicamente al hombre, éste se vuelve por entero hacia la sociedad, para poner sus ilimitados conocimientos y sus enormes poderes vitales a la disposición de ésta.

Ahora bien, ese saber y esos poderes permanecen latentes hasta que el hombre no provoque a sus detentores, incitándoles a ejercitarlos en el sentido de la resolución de los múltiples problemas que atribulan a los humanos en sociedad. Estos recurren a sus antepasados compeliéndoles a actuar en su beneficio, constreñimiento del que en modo alguno aciertan a sustraerse (30). Desde luego, las plegarias y ruegos del culto tradicional del *melan* se dirigen a Dios, pero siempre por mediación de los difuntos divinizados, los cuales tienen sus representaciones y concentrados sus saberes y poderes en sus cráneos o *biere*.

Por consiguiente, los ancestros son la piedra angular de los actos religiosos y revisten funciones pluriformes. Baste señalar que son los reorganizadores del equilibrio de fuerzas espirituales que la primera muerte mítica perturbó, a fin de asegurar el orden metafísico y social y regenerar al grupo del que siguen siendo parte integrante, al mismo tiempo que están muy cerca de Dios, sirviendo así de intermediarios inevitables entre los humanos y aquél (31).

Volviendo a los ritos tanatológicos propiamente dichos, el lapso de tiempo transcurrido entre los ritos funerarios provisionales y los definitivos sella el período de descomposición en que el fallecido va desprendiéndose de sus componentes putrescibles, para con-



servar lo imperecero: el cráneo, los huesos, definitivo concentrado en la esencia humana. Justamente, es ese hombre generado y esencial el que una comitiva especialmente constituida se encargará de «traer» simbólicamente al poblado, para su inserción definitiva en la comunidad de vivos y muertos que configura la sociedad fang. Este rescate de la persona esencial es el acto básico de la celebración de las exequias definitivas.

*«... Escucha en el viento
al arbusto que solloza.*

Es el aliento de los ancestros...

Los que se han muerto nunca se fueron...

Están en la choza, están en la muchedumbre.

Los muertos no están muertos...»

canta un inspiradísimo poema de Birago Diop (32).

Ese «estar los muertos en la muchedumbre» de una sociedad viva se va a celebrar opíparamente. Los familiares y amigos del muerto se habrán preparado previamente para estas exequias. La frugalidad, la abstinencia y la inactividad predominantes en los primeros funerales cederán el paso a un febril derroche alimenticio, sexual y energético. La razón de esta intensa exaltación vital estriba en que la noción de muerte como hecho biológico carece por completo de consistencia para la sociedad fang, lo mismo que ocurre con los demás fenómenos biológicos naturales —nacimiento, enfermedad...—. No se trata de conjurarlos ni de «superarlos», sino que se les articula socialmente mediante el intercambio simbólico (33).

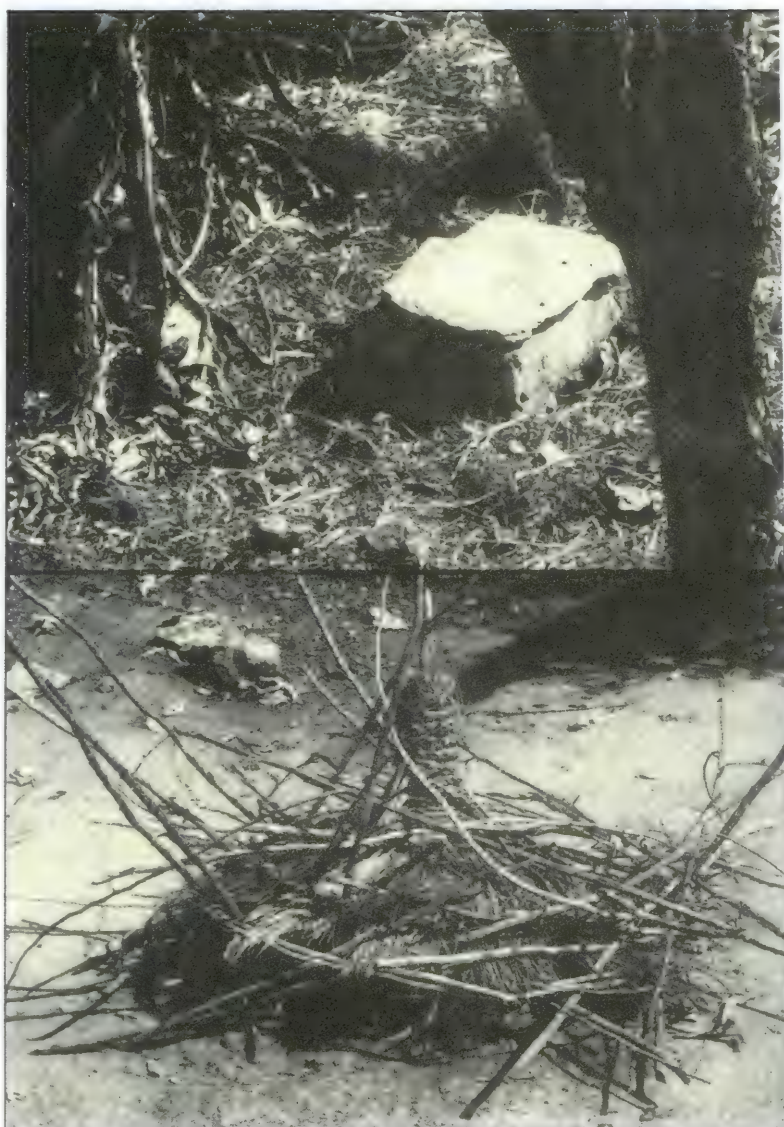
El cambio de signo a la generalización de la negatividad mortuaria lleva aparejado un sinnúmero de actividades destinadas a restituir con creces el flujo vital en la sociedad. Habrá trueque de dones y prestaciones conforme al tipo de relaciones mantenido con el difunto; se restablecerán las alianzas matrimoniales suspendidas por la muerte, disponiendo otros cónyuges a los viudos; se reinstalará la alegría del poblado gracias a las danzas invitadas a la ceremonia; otros ritos marcarán la irrupción de virtudes fecundantes y regeneradoras en la sociedad (34).

A guisa de conclusión, la muerte es inconcebible e incognoscible

entre los fang. Sin embargo, existe el muerto, que ya no es sino sus restos: su cadáver, su esqueleto, sus viejas pertenencias... su recuerdo entre los vivos (35). Estos restos del muerto son los que informarán todas las prácticas y los comportamientos funerarios de los supervivientes. Tras indagar la etiología de la muerte fang en sus mitos, luego de examinar los comportamientos del fang ante la muerte se observa que todo se articula en el afán de perpetuar la especie y de preservar al hombre. Los fang se defienden contra los eventuales efectos negativos de la muerte a través de dos operaciones simbólicas complementarias: por un lado, contrarrestándolos con la afirmación de las funciones vitales del hombre; por otro lado, mediante la conservación de su

concentrado existencial: el cráneo sacralizado, cuyos saberes y poderes serán revertidos a la sociedad.

Esta reliquia representa al muerto en su totalidad indivisible. Es un ser catapultado de la esfera ilusoria de lo visible a la esfera real de lo invisible. Se opera en el individuo una iteración de su ser hacia un aumento de vida. Esta iteración de la persona, esta aptitud para duplicarse íntegramente de un plano existencial a otro puede acontecer según el eje de simultaneidades, sincrónico (36), o en el de sucesividades, diacrónico. La muerte constituye esta última forma, puesto que ella «se presenta como una promoción ontológica hacia la plenitud, pues asegura el acceso a la clase de esos incomparables ancestros llegados a la conciencia de lo indivisible de su



poder» (37), que están dispuestos a ejercitarlo en pro de sus descendientes para que progresen en número y en bienes.

J. B. O.

NOTAS

(1) Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, París, A. y J. Picard, 1981, 288 págs. Libro de referencia obligada que analiza, tras haberlos clasificado, este tipo de ritos: embarazo, nacimiento e infancia, iniciaciones, noviazgo, casamiento, funerales...

(2) Concretamente, las sociedades de relación cultural endocéntrica con el cosmos, es decir, las que acceden cualitativamente al conocimiento de los seres y de los fenómenos desde el interior, comulgando con las fuerzas que los animan.

(3) Sin embargo, incluso en las sociedades de relación exocéntrica con el mundo, esto es, las que buscan el conocimiento de los fenómenos a partir de un análisis exterior, también el rito es necesario. Además de los ritos que han conservado, específicos del paso de la sociedad profana a la sagrada, como la integración de novicios en órdenes religiosas, la incorporación en logias, se observan comportamientos estereotipados en estas sociedades, que siguen pautas invariables en la actividad cotidiana del hombre.

(4) Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976, pág. 202. «Son las fuerzas irreconciliadas, inextinguibles, hechiceras, hostiles (las que amenazan al hombre...), las energías muertas y cósmicas que el grupo no ha sabido dominar en el intercambio».

(5) Alassane Ndaw, *La pensée africaine*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1983, pág. 150. «(El hombre) es una unidad de relaciones (que) no se definen por oposición, (... es) un lugar de relaciones múltiples, abierto al tiempo».

(6) Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, París, Gallimard, 1963, págs. 16-17. «El mito es considerado como una historia verdadera y, por consiguiente, una historia real porque se refiere siempre a hechos reales. (...) el mito del origen de la muerte es, igualmente, «verdadero» porque la mortalidad del hombre lo prueba».

(7) Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine*, París, Payot, 1982, págs. 40-41. Es una versión sintetizada y adaptada.

(8) *Idem*. Es el comentario del autor. Existen varias versiones acerca del origen del *evú*, o de su llegada al territorio humano, siempre a través de la mujer, introduciéndose en su sexo en la mayoría de los casos.

(9) El incesto se conoce por *zama-*

dulu en fang, literalmente «Dios anda», la marcha de Dios. Un dicho sobre la muerte harto conocido es *awu daa so mbot oyab*: la muerte no le viene al hombre de lejos, es decir, que la causa de una muerte hay que buscarla entre familiares y allegados.

(10) J. B. Osubita, *Rituels funéraires fang*, Mémoire de DESS d'Ethnomet-hodologies et Anthropologie, Université de París, 7-Jussieu, 1990, pág. 79.

(11) Jesús Ndong Mba-Nnegue, *Los fang: cultura, sociedad y religión*, Madrid, Artegraf imp., 1985, págs. 69-70. Para el autor, la muerte-muerte sólo afecta a los jóvenes y estériles: es una auténtica desgracia. No es lo mismo para el anciano fallecido dejando descendencia. Su muerte es vida, es regeneración total y un paso hacia el poblado de los muertos-vivos. Su muerte es tolerable y normal.

(12) Los funerales dobles es una práctica corriente en numerosas sociedades humanas.

(13) Del griego *olos*: entero, total, completo. Kotto Essomé, *Prolégomènes formels à l'analyse de la représentation*. T. 2: *Analytique de la pensée africaine*, París, Université de París 7, Texto policopiado, pág. 390.

(14) *Idem*, pág. 388.

(15) Es claramente perceptible una relativa inactividad en el poblado días antes y después de la expiración de un moribundo, cuando éste se hallaba allí agonizante.

(16) Robert Jaulin, *La mort sara*, París, U.G.E., 1977, pág. 413.

(17) Joseph Ambouroué-Avaro, *Un peuple gabonais à l'aube de la colonisation*, París, Karthala-C.R.A., 1981, págs. 49, 71, 73 y 114.

(18) Falta aquí espacio para describir las vejaciones, maltratos e injurias reservados a los viudos. Véase *Eko-mo*, de María Nsue Angüe, Madrid, UNED, 1985, págs. 170 y ss., o mi trabajo, *op. cit.*, págs. 56-57.

(19) Dos grupos de mujeres son antagonistas en cualquier poblado fang: el de las «hijas» originales de ese poblado contra el de las «esposas» jóvenes allí casadas. Estas últimas han de hacer alarde de simpatía, paciencia y comprensión para ser aceptadas plenamente en el pueblo, donde son consideradas siempre intrusas.

(20) Contrariamente a la idea común que se tiene, los malos tratos al viudo se dirigen por igual al hombre que ha perdido esposa.

(21) Christian Flavigny, «Anorexie, jeûne et purification». In: *Topique*, n.º 48, 1991, págs. 293-313. «Ayunar debe ser comprendido como un sacrificio de sí, un sacrificio del que el propio cuerpo sería la víctima ritual (...), por el tratamiento de la culpabilidad como fuerza de cohesión gracias a la cual se construyen la alianza y la comunidad», pág. 299.

(22) *Idem*, pág. 295. El período de ayuno está reglamentado en las grandes religiones monoteístas, período en

que se intensifica la relación del creyente con la divinidad, de modo que aquél se abandona total y confiadamente a ésta. En una actitud de humildad ante Dios, el creyente solicita perdón, expiación y gracia. Es la cuaresma para los cristianos, el ramadán para los musulmanes y el kippur en el judaísmo. Se verá que entre los fang los muertos se divinizan, casi.

(23) Nadia Julien, *Le dictionnaire Marabout des symboles*, Alleur, Marabout, 1989, págs. 79-80.

(24) Esta operación se realiza al sacar el duelo a la viuda, previamente purificada. No podía sobre todo cocer alimentos, actividad a la que se atribuye una virtud purificadora. Cf. C. Flavigny, *op. cit.*, pág. 303.

(25) L. V. Thomas, *op. cit.*, pág. 24. Es versión adaptada.

(26) *Idem*, pág. 25.

(27) C. Flavigny, *op. cit.*, págs. 302-303. «El derramamiento de la sangre roja de la desfloración (que se marca con tradiciones y ritos en muchas sociedades) y del parto adquiere valor de sacrificio, en un sufrimiento asumido como don».

(28) K. Essomé, *op. cit.*, pág. 385.

(29) *Idem*, pág. 386.

(30) Antolín Nguema, «La idea de Dios y la actitud religiosa de los fang». In: *Africa 2000*, n.º 9, pág. 28. «Nunca se espera (y de hecho no se da) una total negativa a las peticiones», afirma el autor.

(31) L. V. Thomas y R. Luneau, *Les religions d'Afrique noire*, París, Stock, 1961, págs. 79-81. Los antepasados favorecen la fecundidad del grupo, satisfacen las necesidades vitales y procuran paz y abundancia, entre otras funciones.

(32) L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, París, P.U.F., 1948, pág. 144.

(33) J. Baudrillard, *op. cit.*, págs. 202-203.

(34) J. B. Osubita, *op. cit.*, págs. 106-111.

(35) Jean-Paul Valabrega, «Représentations de mort». In: *Topique*, n.º 48, 1991, pág. 173. En el «libro» de la sabiduría de los fang, el *nved*, donde la realidad se lee a través de lo fantástico, según la fórmula de Jean-Emile Mbot, la muerte murió de manos de Enguang Ondo cuando aquélla se escapaba de Andom Ela moribundo. Enguang Ondo, alias Nnang Ondo, alias Ebendeng Ondo, había matado a la muerte, consiguiendo la hazaña más audaz, extraordinaria e inimaginable. Se apropió así la inmortalidad que caracteriza a los pobladores de Engong, descendientes de Ayong-bod (literalmente, clan de los hombres). Cf. J. B. Osubita, *op. cit.*, págs. 67-68.

(36) Desarrollaré el sentido de este tipo de iteración en un próximo artículo sobre el concepto de persona entre los fang.

(37) K. Essomé, *op. cit.*, págs. 367-369.

¿GUINEOECUATORIANO O ECUATOGUINEANO?

Por ANTONIO QUILIS/CELIA CASADO-FRESNILLO

DESDE que Guinea Ecuatorial se constituyó como un país independiente, y su nombre pasó a formar parte de la relación de los países del mundo, la designación de sus naturales, o de las cosas relacionadas con la mencionada nación, ha alternado entre *guineoecuadoriano* y *ecuatoguineano*, aunque la cuestión, que sepamos, no ha tenido mayor trascendencia. Tal vez vaya siendo hora ya de poner en claro cuál debe ser la formación del derivado del nombre del país e intentar así aclarar esta cuestión.

El problema consiste en el orden de los componentes del derivado de *Guinea Ecuatorial*: para unos, la secuencia sería «adjetivo + sustantivo»; son los partidarios del término *ecuatoguineano*; para otros, el orden sería «sustantivo + adjetivo», dando como resultado *guineoecuadoriano*.

En la Lengua española, el compuesto derivado de la lexicalización de un sirrema formado por «sustantivo + adjetivo», mantiene el mismo orden, es decir, «sustantivo-adjetivo»: *manirroto*, *cabeciduro*, *bancarrota*, *caradura*, *boquise-cos*, *perniquebrado*, *pasodoble*, *patitieso*, *patizambo*, *pelirrojo*, *peligudo*, *peliblanco*, *pelicano* («pelo + cano»), *cejijunto*, *ojiabierto*, *ojituerto*, etc.

De igual modo, la palabra

compuesta derivada de un topónimo, mayor o menor, formado por «sustantivo + adjetivo» guarda el mismo orden entre sus elementos que la secuencia originaria. Por ejemplo: de *Puerto Rico*, *puertorriqueño*; de *Costa Rica*, *costarricense*; de *Ciudad Real*, *ciudadrealense*; de *Villa Real*, *villarealense*; de *Villarrica* (Villa Rica, en el Paraguay), *villarriqueño*; de *Puerto Montt* (Chile), *puertomontino*; de los *Estados Unidos*, *estadounidenses*, etc.

Con Guinea Ecuatorial ocurre lo mismo: *Guinea* es el sustantivo, y como entre Senegal y Sierra Leona hay otras dos Guineas (Guinea y Guinea-Bissau), se calificó la nuestra con el adjetivo derivado de su posición geográfica: *Ecuatorial*. Si seguimos la estructura general del español para estos casos de derivación antes expuesta, tanto lo perteneciente o relativo a Guinea Ecuatorial, como el natural de esta nación, debe ser **Guineoecuadoriano**.

Por otra parte, la palabra *guineo* es de rancio linaje en nuestra Lengua: Antonio de Nebrija, en el Capítulo VII del Libro IV de su *Gramática de la Lengua castellana* (Salamanca, 1492), dice del natural de Guinea, al ejemplificar la sinécdoque: *El guineo, blanco los dientes, se enfría los pies*. El mencionado término apare-

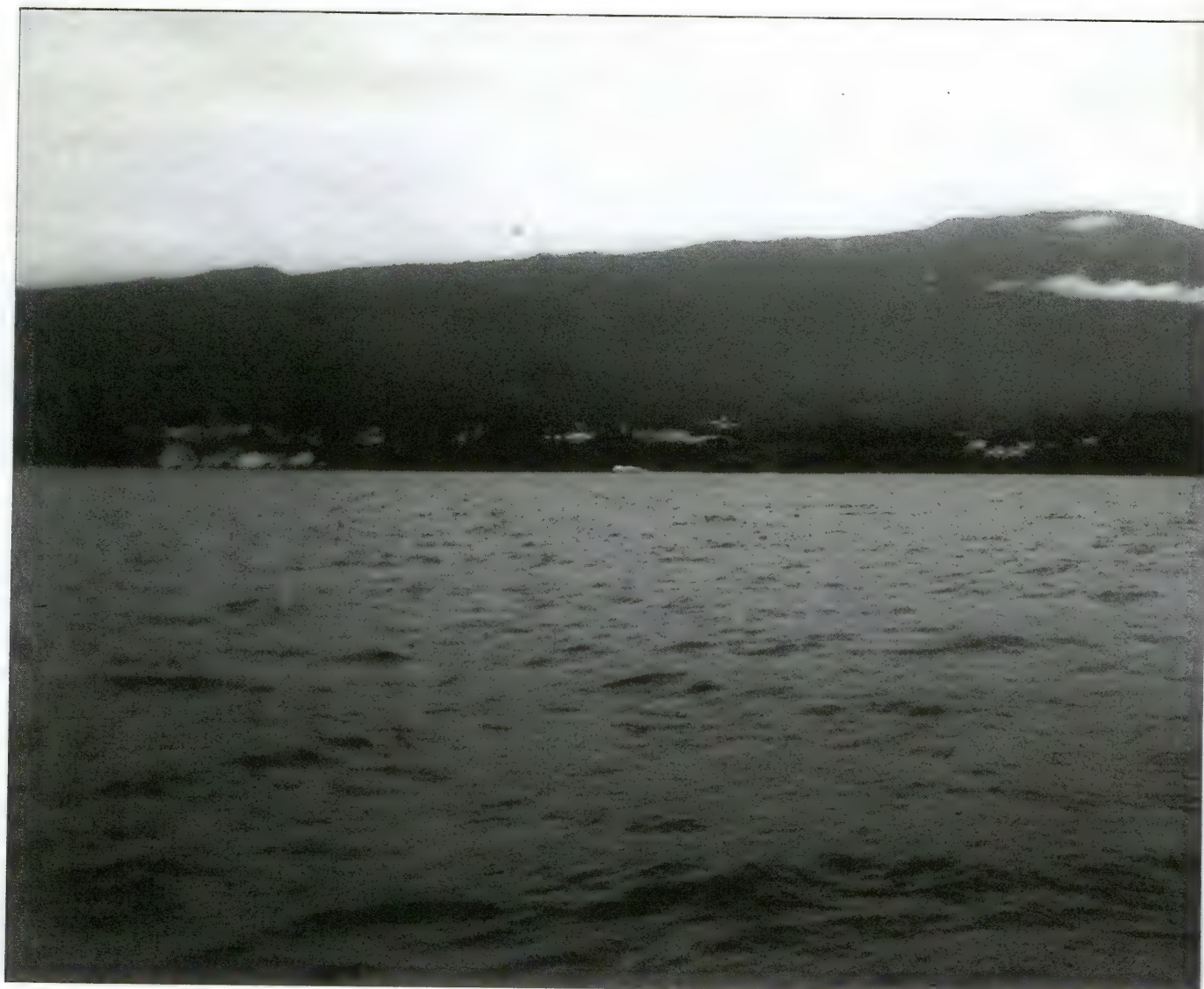


ce también en su *Vocabulario español-latino* (Salamanca, ¿1495?), cuando dice: «Guineo 'hombre de allí'».

La última edición del *Diccionario de la Lengua española* de la Real Academia Española (Madrid, 1992) acepta, con justo criterio, *guineo* y

guineoecuatorial, pero no la formación *ecuatoguineano*.

Todas las razones anteriormente aducidas parecen aconsejar que los derivados que se deben emplear en español son: **Guineoecuatoriano**, **guineoecuatoriana** y **guineoecuatorial**.



BIOKO, TIERRA DE LOS BUBIS

Por SALVADOR VARA y JUSTO BOLEKIA

El conocimiento del mundo bubi, en su arqueología, folklore, lengua y religión nos puede servir de paradigma, modelo de análisis que nos acerque a las ideas y expresiones de los neolíticos africanos en general; pero también para desvelar y ex-

plicar esos mismos aspectos del África negra actual; pues el mundo bubi mantiene estructuradas, niveladas y vivas las raíces, las aportaciones continentales que los pueblos negros inmigrados a la isla fueron depositando en ella durante siglos.



LA isla de Bioko, denominada Eri por los antiguos bubis del sur, pertenece al conjunto de tierras que forman la República de Guinea Ecuatorial. En Bioko se sitúa, en su costa norte, la capital del Estado, Malabo, antigua Santa Isabel.

Su superficie es de 2.017 km², con 72 km lineales de Norte a Sur y 25 km de Este a Oeste, como longitudes máximas. La isla de Bioko podría albergar unas 70.000 personas. Malabo, su capital, es un foco de atracción humana donde vive alrededor del 80 % de la población de toda la isla.

Sin embargo, los bubis, los autóctonos isleños, quizá no sean más de 35.000.

La isla de Bioko, situada cerca del Ecuador, en el Golfo de Guinea, es un gran macizo volcánico que llega a alcanzar los 3.012 me-

tros de altura en el pico Basilé (pico Santa Isabel, también llamado antiguamente por los bubis Obasa). Dista solamente 43 kilómetros de las costas continentales camerunesas.

LA CULTURA BUBI

El relativo aislamiento de los bubis de las corrientes culturales africanas en los últimos 2.000 años ha hecho posible que la cultura bubi conserve las esencias primigenias de los primeros pobladores de la isla.

Si nos fijamos en la religión como una de las expresiones más claras de la cultura, es necesario afirmar rotundamente que la **religión** de los bubis es monoteísta, con una teología muy desarrollada y perfeccionada; Dios como tal

nunca es nombrado; las diversas acepciones como Rupé, Eri, Potó, Ela-Aló, Mmo, son acepciones calificativas, «el ser supremo», «el más grande», «el que ve más allá», «el ser universal», «el espíritu»... En la descripción que hacen los bubis de su «génesis» aparece la creación de los primeros hombres con una clara similitud con la explicación bíblica, así como el paraíso terrenal, el árbol de la ciencia del bien y del mal, la tentación y la expulsión del paraíso; el diluvio universal se transforma en fuego universal (no en vano la volcánica isla sufrió en los últimos milenios diversas erupciones).

Por otra parte, todas las cosas, animales y personas tienen Mmo, espíritu de Dios, o manifestación real del supremo espíritu (*todos los Mmo tienen Mmo*). Eri, Dios, preside todas las cosas y en Asam-



blea diaria gobierna el mundo. El poder terrenal se recibirá, pues, en Asamblea pública; de esta manera quedan regulados todos los poderes; esta asamblea general se llama «Asamblea de Dios» o «Ritako ra Eri». Los ríos y lagos bubis tienen espíritus guardianes o Mmo; cada río o lago tiene el suyo y ese espíritu guardián es al que vulgarmente se le llama en lengua «pichi» mamiguata (mammy water o sirena de agua dulce)... **Amador Martín del Molino**, en su libro *Los bubis, ritos y creencias* nos describe profundamente este mundo mágico y esotérico del pueblo bubi; este libro, una de las mejores obras sobre antropología africana, acaba de ser reeditado.

En el campo de la **lengua bubi** sería necesario proceder al estudio filológico de sus variantes, además de la aún más arcaica lengua bubi de los ritos, para encontrar respuestas a interrogantes lingüísticos de otras lenguas protobantú, bantúes y no bantúes. Cada variante conserva un determinado número de términos léxicos que un futuro estudio lingüístico pudiera darnos pistas de la procedencia de ciertos grupos inmigrados. Existen estratificaciones lingüísticas que nos hablan de una relación genética entre el bubi actual y otras lenguas bantú, pero

sobre todo nos hacen pensar en una más que hipotética lengua prebantú (es decir, no bantú) que basamenta la lengua bubi hoy bantunizada. De cualquier modo, la lengua bubi actual es la lengua más arcaica de toda el África negra. Los datos aportados hasta el momento por la arqueología nos llevan a afirmar que la etnia bubi en todas sus manifestaciones culturales, religiosas o incluso somáticas, y aun siendo producto del mestizaje, es algo más que una etnia, es una subraza o, quizás, una raza aparte.

LOS PRIMEROS BUBIS

Hace unos 10.000 años, al final de la última glaciación, los primeros bubis penetran en lo que hoy es una isla, pero que en aquellos tiempos podría estar perfectamente unido al continente al estar el nivel marino más bajo. De aquella época nos quedan numerosos restos líticos de picos, lascas, puntas y tranchet; sería la industria **Banapense**, por ser en Banapá, junto al seminario, donde primero se encontraron restos de esta época. Durante varios miles de años los «banapenses» vivieron al margen de la agricultura; su do-

minio sería el bosque, como para el resto de la población africana no neolítica. Podríamos pensar en grupos humanos similares a los pueblos pigmeos, únicas poblaciones verdaderamente adaptadas a la vida del bosque o la selva, o en grupos similares a los congoides; se trata, pues, de una cultura paleolítica, anterior a la transgresión marina Dakariense ocurrida hace unos tres mil años, pero que dura hasta comienzos de nuestra era.

EL NEOLÍTICO DE FERNANDO POO

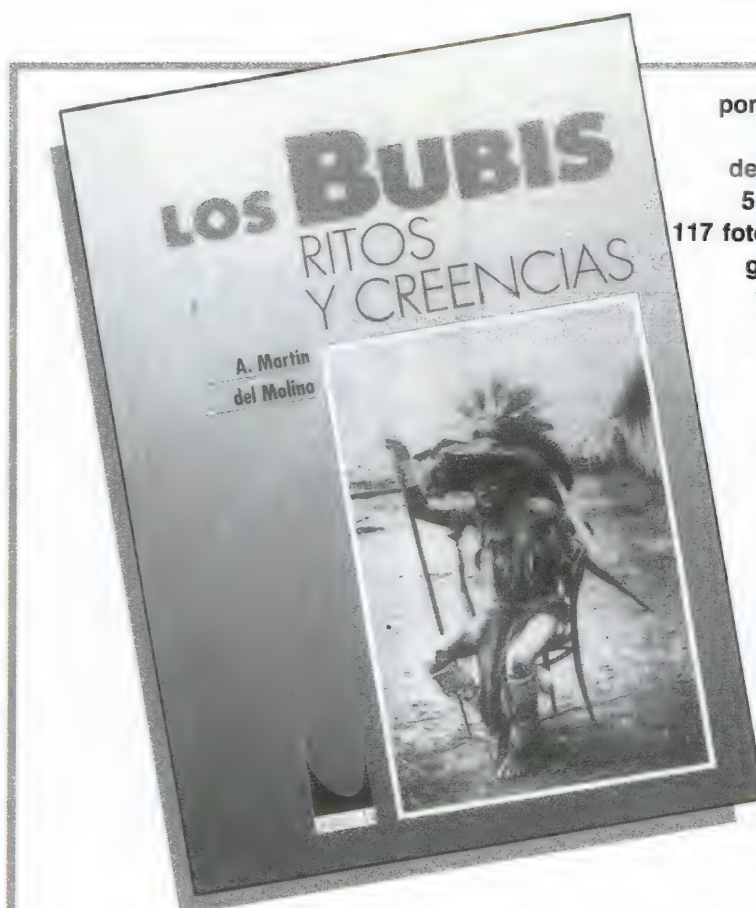
Es importante remarcar la importancia de la secuencia cultural neolítica, dado que fue en la isla donde primero se definió de forma clara y precisa el Neolítico de la selva ecuatorial. Una vez más, Amador Martín del Molino fue pionero. Hasta entonces la creencia general era que en el bosque, en la selva, los humanos no desarrollaron la revolución neolítica (y, por tanto, cultural) hasta la gran expansión bantú de los siglos IX y X.

Hace poco más de dos mil años penetraron en la isla ya con cayucos (barcos de un solo tronco de árbol) los primeros neolíticos agricultores de la selva. A la pobla-

ción de la isla en estos momentos ya neolitizada podríamos llamarla «bubis», aunque no en el actual sentido del término. Se inicia entonces la primera fase del Neolítico de Fernando Poo, la fase **Timbabé**, que duraría hasta el siglo V de nuestra era. «Los timbabé» se asentaban junto a las playas empezando un lento contacto y asimilación de los pueblos llegados con anterioridad. Se sabe que realizaban rituales en las cuevas y que se reunían en torno a menhires, y fabricaban una rica y variada cerámica impresa de peine, finamente pulida. La utilización de las cuevas como lugar más apropiado para el rito religioso durante toda la tradición de la historia bubi y los menhires son dos elementos que han pervivido hasta nuestros días desde esta época; por otra parte, las numerosas piedras pulidoras, situadas en cualquier playa de la isla o en los ríos, que aún hoy se pueden apreciar, nos muestran una continuada labor hasta épocas recientes entonces comenzada. También de esta época datan los primeros pequeños discos de concha (*stroncius bubonius*) perforados y pulidos para ser ensartados. Las sucesivas culturas que se instalaron en la isla modificaron, aunque muy lentamente, los elementos culturales encontrados y terminaron fusionándose con los predecesores. Los fundamentos de la cultura bubi estaban ya perfilados.

LA REVOLUCION DE LOS CARBONERAS

Hacia el siglo V otro numeroso grupo de neolíticos arriba a las costas norte de la isla: son «los carboneras». Se inicia la fase **Carboneras**, nombre de la playa donde primero se estudiaron sus restos. Su cerámica es continuación de la Timbabé, pero el pulido de sus hachas, garlopas y cinceles es mayor y más perfecto; las piedras pulidoras de las playas y los ríos nos han dejado amplia muestra del efervescente trabajo pulidor en este período. Los bubis «carboneras» eran eminentemente pescadores, por eso el culto al cayuco debió de ser uno de los más importantes. El cayuco en miniatura (18-25 cm), el tradicional *lobedde* bubi, era un objeto simbólico-



por Amador
Martín
del Molino.
510 págs.
117 fotografías.
grabados
y mapas
Cubierta
cartoné.

La empresa Labrys 54 de Madrid, ante el éxito de la edición princeps del Centro Cultural Hispano-Guineano de Malabo, en el año 1988, ha sacado a la luz esta nueva edición de **LOS BUBIS. RITOS Y CREENCIAS**. Esta obra nos abre a un mundo mágico pero a la vez tangible y empírico, un mundo exótico pero al tiempo cercano a los sentimientos profundos de todos los humanos y, por supuesto, cercano en los orígenes de las culturas. El libro del P. Amador del Molino ha sido definido como «La Biblia de los bubis».

Este libro se puede encontrar y adquirir en:

Centro Cultural Hispano-Guineano

Apdo. 180 Malabo (Guinea Ecuatorial) • Teléfono 2720.

Cultura Africana • C/ Torrecilla del Leal, 4 • 28012 Madrid

• Teléfono (91) 539 32 67 • Telefax (91) 527 53 82.

Nombre
Calle
Población
Provincia

religioso, que relaciona a los primitivos bubis con los bubis actuales. Los carboneras fueron los que comenzaron en la isla a cultivar el ñame, alimento básico del África negra. También estos carboneras fueron los que conformaron la base lingüística prebantú del bubi actual.

De esta época Carboneras son los pozos-basureros, tan abundantes en todos los poblados excavados y de suma importancia para la arqueología. Estos pozos nos indican el gran cuidado e higiene que mantenían en sus poblados. La continuidad del culto a los menhires es otra de las notas dominantes; durante varios siglos se atestigua la veneración de un mismo menhir, pequeño o grande, pero igualmente inamovible, como el de la casa ceremonial del Abba junto al que se conservaba el fuego sagrado que nunca debía apagarse.

Esta época es la de mayor esplendor en cuanto a la utilización de las cuevas como lugares de rito, tanto para ofrendas y evocaciones de los espíritus, como para reuniones espiritistas. En algunas cuevas, hoy olvidadas para cualquier tipo de rito, se siguieron utilizando durante siglos viejas cerámicas de esta época para ceremonias rituales.

LOS PRIMEROS DESTELLOS «BANTUES»

Hacia finales del siglo VIII, y principios del IX, nuevos pueblos irrumpen con fuerza en las costas del norte de la isla empujados por los bantúes que se acercan a las costas continentales del golfo de Guinea; se trata de «los bolaopí». La época Bolaopí duraría hasta el siglo XIV. Los nuevos inmigrantes son ya «bantúes», si entendemos por bantú solamente el hecho cultural, no étnico. En todo caso, son pueblos conocedores del hierro o al menos en contacto con pueblos que lo conocen; si no son bantúes plenamente, al menos estaban bantunizados en aspectos culturales relevantes. En la isla no hay hierro, y los nuevos «invasores» no establecieron comercio con la costa para obtenerlo. Los bubis «bolaopí» comienzan entonces a situar los poblados distantes de la costa, como temiendo lo que pu-



A la derecha, se aprecian perfectamente las hendiduras en las piedras pulidoras, que se pueden admirar aún hoy en las playas de Bioko o en los ríos.

diese venir por el mar. Ni la cerámica, ni la industria lítica se parecen a las anteriores.

Los «bolaopí» tienen su origen en distintos pueblos de diversas procedencias costeras, como nos atestigua la variedad de los restos cerámicos y los útiles líticos; las costas de lo que actualmente es Calabar (Nigeria) y las costas del actual Camerún son sus procedencias, como así se verifica con la arqueología. En esta época se revela una industria floreciente de

abalorios de discos de conchas agujerados y pulidos. Dichos discos ensartados en numerosas unidades son utilizados como amuleto protector o, simplemente, como adorno por casi todos los bubis de hoy; en su día, la cantidad de estas pequeñas conchas colgando de su portador podría determinar la mayor o menor riqueza del mismo. Así pues, se constatan permanencias culturales e introducción de otras nuevas.



LA CONFIRMACION BUBI

Hacia el siglo XIV da comienzo el **período Buelá**, que se desarrolla hasta finales del siglo XVIII. Este período muestra tales cambios en algunas manifestaciones culturales detectadas por la arqueología, como es en la industria lítica, la cerámica y la estructura de los pueblos, que podemos pensar en inmigraciones masivas o al menos

en minorías de elite mejor organizadas para el control poblacional. Algunos investigadores se plantean la duda de si los actuales bubis son «descendientes» en su mayoría de los inmigrantes del siglo IX, los bolaopí, o de los nuevos inmigrados buelá. En todo caso, admitiendo que la base poblacional es anterior, los buelá definen la actual cultura bubi casi tal como hoy la conocemos. La memoria viva de los bubis puede retratarse paso a paso, generación tras generación hasta casi los principios de este período y, en algunos casos, informarnos de los lugares de procedencia de algunos de los grupos familiares.

Los pueblos buelá, procedentes de lo que actualmente es São Tomé y también posiblemente de las costas continentales del actual Río Muni entran por la costa sureste, zona de Riaba y poco a poco van conquistando y colonizando las partes más altas de la isla, llegando a Moka. También desde las costas camerunesas durante este período se experimentan salidas escalonadas de emigrados hacia la isla; este dato parece demostrado por estudios lingüísticos realizados recientemente.

La llegada masiva de otros pueblos a las costas continentales aceleró la salida de los últimos bubis en busca de sus hermanos que ya habitaban la actual isla de Bioko, hecho que también las leyendas populares nos recuerdan, aunque la base arqueológica de estas leyendas hay que retrotraerla al período carboneras, es decir, a una época prebantú.

Durante el buelá la población es densa, los viajeros europeos que arriban a las costas de Fernando Poo sobre los siglos XVI y XVII cuentan que toda la isla tiene sus alturas cultivadas. El milagro de los buelá son los caminos, amplios y profundos, que comunican las aldeas de los poblados. Este hecho antropogénico supone el dominio pleno del bosque. El conjunto de elementos culturales sería muy parecido al de los actuales bubis; pero las cuevas durante este período irán dejándose de utilizar para hacer reuniones dentro de ellas, limitándose a la evocación de los espíritus y a la ofrenda como actualmente se hace. Durante el Neolítico Buelá fueron diversos los pueblos que penetran en la isla conformando a

los bubis buelá como bubis actuales.

La abundantísima cerámica de grandes vasijas que es posible encontrar de esta época nos revela la existencia en la isla de una población bastante numerosa.

LA DECADENCIA BUBI

Con el siglo XVIII comienza la **fase Balombé** o fase protohistórica que llega hasta 1900. Se trata de una fase donde la influencia occidental va poco a poco modificando muchos de los elementos culturales bubis, y haciendo desaparecer otros. La pervivencia de lo más genuino de la cultura bubi se repliega hacia el sur. La cerámica, continuación de la Buelá, se va progresivamente empobreciendo; hacia 1920 muere la última ceramista en el poblado de Balombé llevándose consigo el secreto de la fabricación de la cerámica bubi, sin haber legado a nadie el «poder» de fabricar la cerámica. Una razón importante de la desaparición de la cerámica es la llegada masiva de los famosos potes de hierro ingleses. También desaparece a finales del siglo XVIII la fabricación de los pequeños discos de concha, aunque su utilización, mediante un complicado trenzaje, es prácticamente general en casi todos los bubis todavía hoy en día.

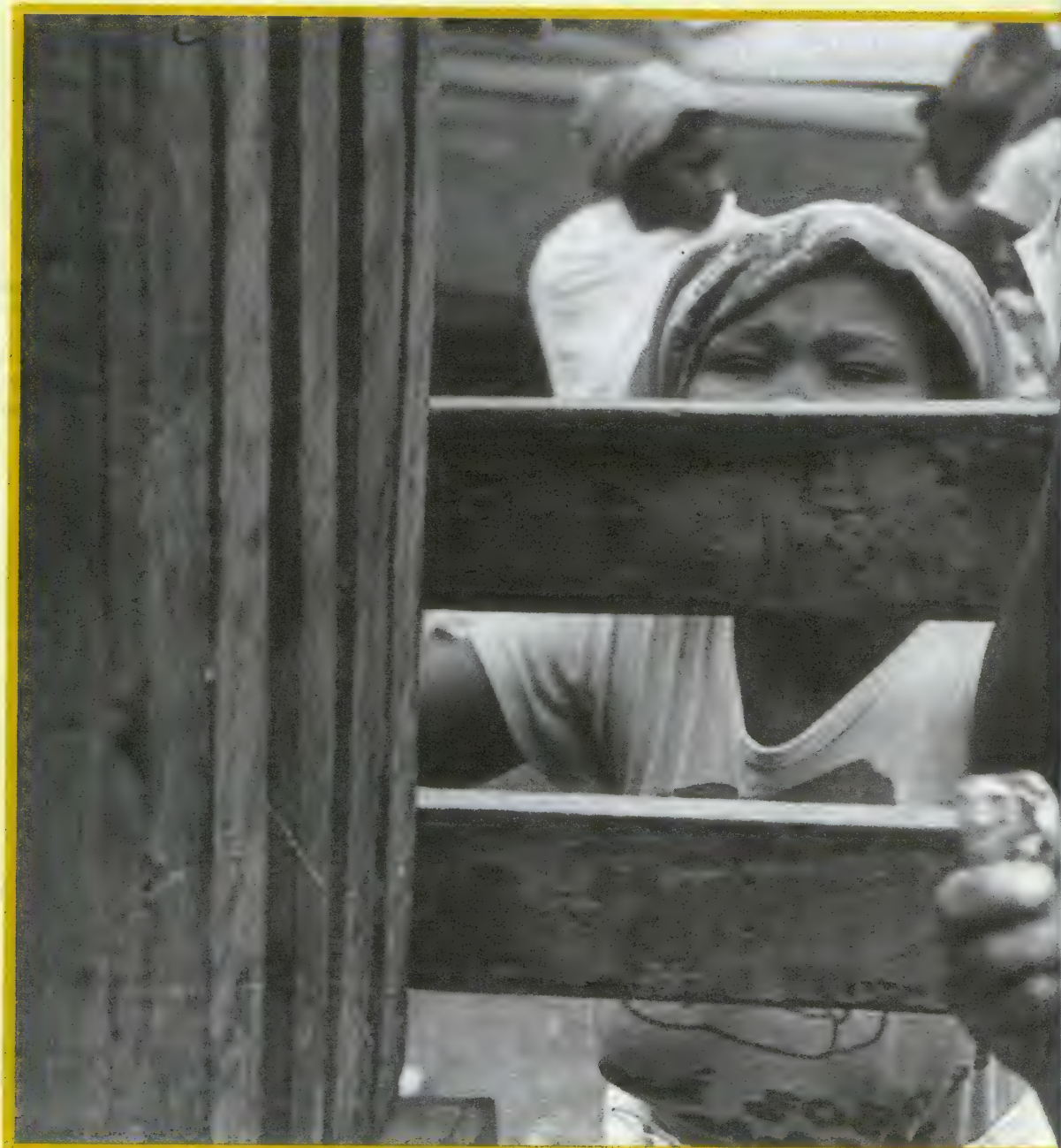
La aportación humana de raza negra en el siglo XIX es muy importante debido a la llegada de braceros de Calabar, de São Tomé, liberianos y a la inmigración de libertos y deportados procedentes de Cuba. Es de justicia reseñar aquí que durante la época dura de la trata, coincidente con este período, la isla de Bioko no sufrió en absoluto esta lacra; es más, se convierte en un centro de lucha contra la trata de esclavos.

Al contrario de lo que sucedía en otras fases, en ésta la mayoría de las cuevas rituales han perdido esta función, olvidadas muchas de ellas, aunque no para la arqueología bubi. La religión bubi permanece al menos en un claro sincretismo con la religión católica, reservándose ritos puramente bubis para hechos de especial relevancia para la vida cotidiana de las personas.

S. V./J. B.

Por GERMAN MANUEL SEGORBE

TODOS CONTRA TODOS



ESTA de más recordar el carácter social del hombre. Hoy ya nadie pone en duda que nos realizamos como tales en tanto en cuanto desarrollamos plenamente nuestra capacidad socio-comunitaria, que lleva consigo, al menos así debería ser, una gran dosis de solidaridad. Sin embargo, la visión global que ofrece nuestro mundo, nuestras culturas

y nuestra época es de grandes contradicciones.

Nos ha tocado vivir en una época de no fácil comprensión, donde conviven a la vez guerra y paz, hambre y opulencia, libertades formales y manipulación ideológica. Es patente la inflación galopante, la reaparición y reafirmación de la miseria, la insolidaridad y la injusticia generalizadas.



Se trata de una época, de un mundo en el que, como indicó Gramsci, «lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer», o lo que es lo mismo: «no sabemos lo que nos pasa, y eso es justamente lo que nos pasa» (Ortega).

Hoy más que nunca se ha hablado y escrito mucho sobre la solidaridad, la justicia, la unidad, el derecho a la vida, el deber de defender y conservarla, la necesidad de la educación, la ecología, los

sos brillantes y en buena voluntad. Mas no podemos ignorar ni dejar de reconocer la tarea, a veces callada, de algunas instituciones al respecto.

Mientras tanto, la humanidad se vuelve cada día menos humana, aparece un fuerte individualismo marcadamente hedonista, un narcisismo estéril, una injusticia difusa y solapada y una radical insolidaridad de unos continentes con otros, de unas naciones con otras, de unos países con otros, de

mientras que en los países llamados del Primer Mundo la gente se gasta millones de pesetas en una pelea de gallos o en una simple partida de mus.

Y es que nuestra sociedad se ha vuelto sádica y masoquista, exige emociones fuertes, juegos sangrientos a ser posible, y entonces siente una compasión estéril que —según Rousseau— se contenta con unas lágrimas y no realiza el menor acto humanitario.

Hoy día se habla mucho de la unidad económica y monetaria europea, que a propósito se está haciendo una realidad. ¡Enhorabuena! Pero no puede ignorarse que dicha unidad se está consiguiendo a base de «marginar» a otros; precisamente esta voluntad europea de solidaridad «consigo misma» se construye a fuerza de la insolidaridad con otros y se olvida que ella (Europa) es uno de los responsables directos del drama de los países pobres, a los que ahora está cerrando sus puertas.

En nuestro tiempo son muchos los grupos y partidos políticos, es obvia la borrachera de poder que caracteriza a nuestra sociedad, se respiran aires de avasallamientos políticos, un esclavismo económico y una servidumbre ideológica. Nos estamos privando de la libertad, valga la redundancia, de ser libres y nos estamos haciendo cada vez más insolidarios, individualistas y solitarios.

Se está perdiendo lo más digno del hombre, su persona, su racionalidad, y éste está siendo determinado desde fuera, exteriormente, destruyendo así su yo. Bien dijo Riesmann: «Sin los demás, el hombre determinado desde fuera es como un morfinómano sin morfina.»

Parece que la naturaleza se está vengando no permitiéndonos ser felices, y la tierra con ello se está convirtiendo en un gran naufragio, donde cada cual intenta salvarse como puede, aunque para ello tenga que ahogar a otros. Privan los intereses individualistas sobre los comunitarios y los colectivos. Esto se convertirá en una jungla en donde «todos lucharemos contra todos».

G. M. S.



derechos humanos, etc. Sin embargo, hoy más que nunca es cuando menos se ha dicho de toda esa realidad, y si algo se ha dicho que merezca la pena, ahí quedó, todo queda en eso, en palabrería, en congresos, en discursos

tribus con otras y finalmente de unos hombres con otros.

No es necesario recurrir a las estadísticas para saber que en Etiopía, Sudán, Bangladesh, la India y en otros muchos países la gente muere diariamente por inanición,

POR LOS CAUCES DEL EGOISMO

Por BERNARDINO BEORI BOTAN



La mañana apareció algo sonriente, y el horizonte matutino empezaba a asomar su radiante rostro color amarillento, los canarios y otros pájaros del valle de los Abba iniciaban su canturreo cotidiano de todos los días. Los antílopes y venados dando sus brinco y cabriolas por los aires. Por ahí, los ancianos y ancianas de la aldea de Ribiri apiñaban las cabezas dentro de la choza del espíritu Moababioko, como si pudieran dar solución al mal estado de salud de Coto, el botuku de la aldea.

Súbitamente el búho, ave rapaz y del mal augurio para el bubi, atravesó la plazoleta central de la rancharía, y todos los pajaritos que se encontraban jugueteando por ahí se ahuyentaron por el susto que los invadió al observar la raza en la cara del búho.

El búho, con sus ojos grandes de azabache, nariz corva y frente de vanagloria, posóse imperiosamente sobre una palmera joven que se encontraba en una esquina de la plazoleta. De repente, el cuerno iniciaba su habitual alarido anunciando una reunión de todos los ancianos y ancianas de la rancharía, convocados por el botuku.

Tututrutuu..., tututrutuu..., tututrututuu..., tututrutuu...

Todos los ancianos se dirigieron a la cabaña de su botuku, con el propósito de escuchar su último mensaje.

Una vez que se hubieron congregado en el recinto, unánimemente posaron todos sus miradas de salvavidas y perdonavidas sobre su jefe, y éste, tras meditar por unos instantes, realizó un atroz esfuerzo en sentarse sobre el gran camastro en que estaba recostado, y con una mirada cansada y aburrida, y con la voz algo ronca, dijo a los presentes que se encontraba en el último trance de su vida y esperaba que los nobles y jefes de linaje conserven con mucho esmero sus leyes tradicionales en el sentido de que todo el que quebrantara el normal funcionamiento de las sucesiones, en la rancharía, se le castigara con la correspondiente pena tradicional. Antes del término de sus palabras, designó a Boñehe como su primer sucesor.

Poco después de haber pronunciado estas palabras, su cuerpo se convulsionó y expiró de inmediato.

El botuku volvió a hacer grave eco dominando las estrechas calles de la rancharía de Ribiri anunciando la muerte de Coto el botuku de la aldea. Todo el pueblo se encaminó a la gran cabaña del botuku, construida ésta de nipas de bambú y de unas columnatas especiales. Todas las mentes abatidas compartían todos un mismo sentimiento de angustia y de dolor.

Por un momento cesaron los silbidos de los coloreados pájaros acompañando ahora a los hombres con el llanto, percibiendo todos el murmullo del arroyo que jadeaba por ahí, con su tarea cotidiana de todos los días.

En el centro de la mansioncilla se observaba el cansado

cuerpo del botuku Coto, en espera de su feliz sepultura, agitado su cuerpo con el cansancio de los años.

La grave y ronca vociferación de los ancianos y nobles ahí congregados dominaba toda la estancia; podían apreciarse también a las mujeres con sus caritas medio tapadas y los niños asomándose en unos sutiles y delicados resquicios, que se habían hecho en la polvorienta mansioncilla del botuku muerto.

Pasó un largo tiempo de silencio; sin embargo, las miradas y sollozos delataban el estado de falta de ánimo de los presentes.

Tras este instante de completo silencio, la voz del cuerno volvió a llenar el espacioso lugar, anunciando la llegada de



los sucesores del rey muerto, los miembros de su carichobo, Boñehe y Botiri.

Los dos apuestos jóvenes, nada más entrar en la estancia, cayeron en llanto, imitándoles de esta manera todos los que estaban congregados, unidos por la familiaridad, las circunstancias y el destino.

Los restos mortales del noble fueron llevados y conducidos al camposanto de la ranchería.

La emoción hacía caer las lágrimas copiosamente de todos los ojos, y en todos los corazones se derramaban gotitas de sangre, incluso en los más endurecidos.

Todo acabó y todos se dirigieron a sus respectivos hogares.

El nuevo botuku designado inició un mandato con honradez y benevolencia; sin embargo, su hermano Botiri, conducido por el egoísmo, la envidia y el recelo, presentóse ante su hermano diciéndole que ya no estaba de acuerdo con que siguiera rigiendo los destinos de la aldea.

Los dos hermanos entablaron una atroz discusión y aca-



baron portando las espadas con el propósito de iniciar un duelo y acabar con las diferencias.

Los dos jóvenes entablaron una lucha sangrienta de supervivencia.

El sol emitía ya sus últimas y lánguidas láminas de luz sobre los verdes prados de la aldea de Rabiiri, y era el momento decisivo en relación a los destinos de la aldea.

Siguió la lucha entre los dos hermanos, hasta alcanzar los dos la muerte.

La sangre de los dos hermanos surcó los suelos con un color carmín que corría como si fuese un manantial.

Volvió a imperar en esta comarca la grave voz del cuerno, acompañando con su ronco repique a los solitarios muertos. El pánico volvió a arrebatarse los más sosegados co-

razones de la ranchería de Rabiiri. Los ancianos y las ancianas se lanzaron como dardos al lugar de los hechos con los bastones en la mano.

Una vez más el silencio, la angustia y el recuerdo se apoderaron de todos.

Volvió el búho a posarse majestuosamente sobre el bote; cesaron los cantos de los pájaros y las cabriolas de los antílopes y venados.

A la tarde del día siguiente, se encaminaron todos al camposanto para dar sepultura a Boñehe, dejando el cuerpo ya sin vida de Botiri sin sepultura, según lo establecido en sus leyes tradicionales, por haber sido el causante de los trágicos sucesos que ocasionaron la muerte de los dos.

Pasó un día, y otro día, y el cuerpo del hermano traidor permanecía insepulto; en cambio se habían celebrado las ceremonias tradicionales de Boñehe.

A la tarde del día tercero tras la muerte de Botiri, Buaró, su hermana dentro de su carichobo se dirigió al camposanto, portando unos obsequios con el fin de realizar la ceremonia tradicional al hermano insepulto. La doncella, con su corazón hecho para el bien, no podía ver al hermano de una misma carne y sangre devorado por los cuervos y buitres nocturnos que merodeaban en la negra oscuridad.

El crepúsculo vespertino comenzó en aquellos momentos dejando en el ocaso unas protuberancias de color grisáceo. Los grillos lanzaban en los aires su sutil silbido y, cómo no, dejábase escuchar también la ronca voz de las ranas, acurrucándose y sumergiéndose en los fangosos charcos.

Buaró escogió aquella hora nocturna para no ser reconocida por los guardianes que vigilaban el camposanto.

Se sentó la doncella sobre un pedestal, alzó sus ojos a lo alto diciendo entre amargos sollozos:

«Hermano mío, no tengo nada contra ti ni tampoco contra nuestro otro hermano; por eso, no puedo verte de esta manera insepulto como si fueras un objeto insignificante. Te daré sepultura y realizaré tus ceremonias tradicionales para que puedas participar en las glorias de los bienaventurados en el seno de nuestro carichobo familiar.»

Buaró pasó del dicho al hecho, dio sepultura a Botiri, realizando posteriormente sus actos tradicionales.

Poco después fue sorprendida por los guardianes destacados en el lugar. Tras su detención, fue conducida a la mansión del regente quien la condenó a la pena capital por haber dado sepultura a su familiar traidor a las leyes de la aldea.

Antes de proceder a su ejecución, el hijo del regente pidió a su padre que absolviera a Buaró, su novia y prometida. El hijo del regente, al ver que su padre no accedía a sus propósitos, cogió un dardo y se traspasó el vientre.

Minutos después esta noticia se había propagado por toda la aldea y la madre del aludido, al conocer la noticia de la muerte de su único hijo, se presentó ante su marido suicidándose también poco después.

Ante estos dramáticos acontecimientos, el padre, al no tener más descendencia ni esposa, se desesperó suicidándose también.

Y así se sucedieron los acontecimientos en una aldea en el que el egoísmo, el odio y la vanagloria blandieron sus tentáculos.

B. B. B.

ETULA ÉE

Por J. A. DORRONSORO

En la manga de mar que se adentra en la tierra se forma una pequeña playa; un poco más arriba, sobre la duna de arena, hay una casita a la que dan sombra mangos, arbustos y egombe-gombes que rodean los lados y la parte trasera de la frágil vivienda. Hoy sólo viven en la casa un hombre, una mujer y un muchacho casi niño. Aquel amanecer, mientras los árboles se pueblan de aves que con sus chillonas querellas alborotan la mañana, el rapazuelo Erimola contempla la mar con la mirada absorta perdida en el horizonte; su madre Bisila, un poco más alejada, con sus finas manos corta unas hojas de las plantas del huerto que cuida con esmero.

El, Chibah, su esposo, revisa su cayuco que reposaba en la cimera de la vaguada lateral por la que el agua marina acaricia quieta la finísima arena. No tiene nada, tan sólo unas hojas amarillentas que cayeron durante la noche en el vaciado tronco de la embarcación. Llama a su hijo para

que le ayude a soltar la red que desde un extremo pendía del nudo de un árbol cercano. La extiende sobre el suelo de radiante arena blanca e indica al muchacho los flecos deshilachados del entramado de la red hecha de fibras de bananos estériles.

El niño es avisado, y pronto, ante la mirada sonriente y complacida de su padre que le observa, va señalando uno, otro y otro tramo desflecado del arte que con mimosa y cascabeleante rapidez descubría. Se disponen a repararlo hilvanando y reforzando los vellones de la red. El azul del cielo daba a la bajamar una tonalidad esmeralda. Bisila, la madre del niño, que con sus bellas manos acababa de cortar las tiernas hojas, se acerca a contemplar con su mirada dulce la cotidiana faena de padre e hijo. Para ellos su repetición no era insípida; cada alba era «origen» porque la sabían ver.

Bisila gira grácil sobre sí misma y se acerca a la estancia,





a unos pasos de la entrada donde a un lado calienta la comida. Les gusta cuanto les prepara, salmonetes rojos como el carmín, peces de plata, dorados, algunos con franjas y muchos colores. Bisila y Chibah se miran y espontáneamente una risa perfumada se desvanece para dar paso a la nota púrpura del sentir; ninguna lavanda podría expresar jamás la esencia de su perfume, la armonía de sus cuerpos, ninguna rosa podría expresar más amor.

Chibah y Erimola arrastran vigorosamente el amado leño hasta que suave entra en las quietas aguas de la recoleta playuela y, una vez acomodados en su estrecho hueco, se vuelven para recibir la bendición cuando al alejarse Bisila agita su mano. Tiene la mañana una sonoridad extraordinaria. Seguía aún la algarabía de los pájaros cuando el sol en el ángulo de la mañana permitía divisar muy lejos el horizonte. Padre e hijo se deslizan doblando el primer recodo del litoral poblado de arbustos; a continuación, poco después, un tremendo bramido, un trueno brutal que sale de los abismos marinos, un pulular de horribles rugidos, las olas que se juntan, giran, se arremolinan, súbitamente se apaciguan, reaparecen, aumentan, disminuyen, se enrojecen, se evaporan, vuelven de pronto, se abre la mar y brota una montaña y de su descomunal boca encendida estallan vómitos de lava ardiente, bocanadas de pastosa brasa incandescente y borbotones de lava, y sin darlas tiempo a cubrir su cima, surge otra y otras montañas menores en infernal estampida.

Desde las empinadas cumbres ruedan vertiginosas miríadas de bolas de fuego que detienen las aguas del mar. Bisila, ante la apocalíptica hecatombe, no se arredra; decidida, aborda el diminuto cayuco de su hijo y rauda se lanza mar

adentro a la búsqueda de su esposo e hijo. El mar de pronto se calma en una quietud desconocida, Bisila rema y una y otra vez se yergue en equilibrio sobre el pequeño cayuco, una inmensa bruma que las piedras envueltas en fuego forman al rodar hacia el mar roban a la vista de las cúpulas verdes del increíble escenario de una paradisíaca isla, teatro de generosidad, que aparece cada vez más majestuosa según descende el telón de la vaporosa espuma levantada por la caótica ardencia.

Confusa por la luz de aquella aurora inhabitual, al creerse en una pesadilla, Bisila se frota los ojos y piensa que lo sobrenatural puede ser profundamente natural, sigue remando y al acercarse y ver con más claridad las costas de aquel lugar atemporal exclama ¡ETULA ÉE!, bautizando así a la isla.

Una corriente salvadora la acerca suavemente y entre las muchas personas que se encontraban en la orilla distingue a su hijo que gritaba lleno de alegría entre otros niños, hombres y mujeres que ya habían llegado: ¡Mamá, mamá, el mundo está aquí; fuera de aquí no hay nada!

Milenios más tarde otros hombres arribaron a aquella hermosa isla y le pusieron de nombre Fernando Poo; transcurrieron unos pocos años con este nombre y hace pocos días otros hombres le dieron el de Bioko, pensando tal vez que con este nuevo nombre contentarían a los habitantes que desde aquel entonces la poblaron. Sólo el futuro sabe cómo se llamará la hermosa isla donde todos los que llegaban eran amigos como entre ellos mismos se llamaban. Fue, es y será la isla de los bubis.

J. A. D.



FAMILIA Y MUJER EN EGIPTO

El Islam en Egipto, como en otros países del mundo árabe, proporciona al hombre la normativa y la ética que rigen su relación con los individuos de la sociedad. El instrumento que utiliza es el sistema de parentesco, que, además de ser fuente de solidaridad comunitaria, presenta la estructura que va a definir los vínculos familiares, las alianzas y los deberes de los individuos según su edad y su sexo.

Por YOLANDA AIXELA CABRE

AHORA bien, la materialización del modelo familiar variará según el contexto en el que se desarrolle, no recreándose del mismo modo en la sociedad rural que en la urbana. Por ejemplo, H. Ammar describe el pueblo de Silwa como una comunidad campesina en la que «la conducta social y la reciprocidad de las obligaciones están construidas bajo el modelo del parentesco familiar... Las relaciones familiares se proyectan hacia el exterior abarcando, así, todas las esferas de la comunidad, los vínculos familiares son la fuerza moral tras la que se fundamentan la cohesión del pueblo y la solidaridad del grupo» (1).

Sin embargo, N.Al-Messiri, tras analizar la importancia de las relaciones de parentesco en un barrio de El Cairo, afirma que cuando el modelo familiar entra en contacto con variables demográficas, urbanísticas y económicas diferentes a las del medio rural, el prototipo pierde significación social y parte de sus particularidades, provocando, en algunas ocasiones, una nuclearización de la familia (2). Así, el parentesco, en su intento de recuperar parte de su significancia en el seno de la sociedad, buscará fundamentos que le permitan «actualizar» la necesidad de mediar las relaciones sociales por el parentesco. Será con esta intención con la que se va a fijar en el ideal femenino, dado que en él se sumergen parte de las prescripciones familiares.

En la sociedad rural, el parentesco guiaba al individuo en el trato cotidiano con los que le rodeaban. Uno de sus rasgos más distintivos era que su sistema de descendencia se caracterizaba por la patrilinealidad. Según los resultados de una encuesta que se elaboró en 1970, para muchos hombres y mujeres era más importante tener hijos varones que hembras, ya que con éstos se podía perpetuar el grupo, mantener el nombre de la familia, sustituir al padre en su puesto, resucitar su memoria... (3). También era característico de esta estructura la endogamia, fruto, muchas veces, de un intento de reforzar los lazos de parentesco o de crear nuevas alianzas.

La familia extensa, observable

Los hijos juegan un papel importante en la sociedad, ya que cuantos más hijos se tienen más se agranda la base del grupo y las posibilidades de su supervivencia.



FAMILIA Y MUJERES EN EGIPTO



en esta estructura, fue, generalmente, practicada en todos los núcleos rurales, aunque tendente a desaparecer en los núcleos urbanos. Ammar hace alusión a ello cuando, hablando sobre emigrantes campesinos, afirma: «La mayoría de ellos se sienten obligados a enviar dinero a sus padres, parientes, familias y niños, y molestos por las excesivas demandas de sus parientes, replican que los habitantes de las ciudades se hallan libres de todas estas obligaciones» (4). Es importante, también, destacar la institución matrimonial que, aunque aparentemente poco cohesionada debido a la existencia del repudio, al sistema agnaticio y a la teórica poliginia, estaba de hecho por encima de todas las posibles recreaciones que de ella se hicieran por la patrilinealidad y la patrilocalidad.

La única perjudicada en la unión conyugal fue siempre la mujer, debido, probablemente, a que era fácilmente sustituible si no atendía a sus obligaciones de esposa o madre; a fin de cuentas, ni siquiera ésta poseía la custodia de los hijos, ya que la patria potestad recaía en el varón. Sobre este tema, Gadalla escribe: «Muchos aldeanos sienten que el matrimonio y la maternidad son los deberes más importantes en la vida de una mujer...» (5). E incluye, más adelante, una cita textual de una mujer que ante esta cuestión le comenta: «¿Sabes qué hizo mi marido después de que nuestros dos primeros hijos murieran uno tras el otro? Fue a su madre y le pidió que le buscara otra esposa» (6).

La propiedad de la tierra fue un factor determinante en la sociedad rural, ya que de ella dependía la manutención y estatus del grupo. Era adquirida, normalmente, por herencia; el parentesco otorgaba las reglas precisas para que el patrimonio se transmitiese de generación en generación. Además de todas estas cuestiones hay que mencionar, también, que la estructura familiar era la que asignaba a los miembros que componían la familia toda una serie de deberes y funciones según su edad y su sexo, fundamentados en la complementariedad de los individuos, aunque, en suma se materializasen en unas relaciones de

FAMILIA Y MUJERES EN EGIPTO



dominación-subordinación ya transmitidas desde la socialización infantil.

ESPOSA Y MADRE

De todo este entramado se intuye una triple función de la familia. En primer lugar, el intercambio de los cónyuges respondía a un deseo de ambos sexos de organizar la reproducción asumiendo su sexualidad, de acuerdo con las convenciones sociales, y agrandando la base demográfica del grupo. En segundo lugar, el intercambio de los bienes (7) definía el patrimonio como capital material que se transmitía de padres a hijos gracias a la normativa que se imponía a los parientes. En tercer lugar, y a nivel cultural, las reglas del intercambio y de la transmisión del saber tradicional también eran heredadas, asegurando, de esta forma, la permanencia de las estructuras (8).

En otro orden de cosas, sobre la mujer recaía la reproducción social del grupo. Ella desarrollaba una función íntimamente relacionada con su sexo: era esposa y madre, debía cuidar del marido y de los hijos. Estos jugaban un papel importante en la sociedad,

dado que, cuantos más hijos se tenían, más se agrandaba la base del grupo y las posibilidades de su supervivencia. Gadalla recoge textualmente sobre este punto comentarios tales como: «los niños pueden trabajar en multitud de labores», «ellos aumentan los ingresos familiares», «ellos traen a casa dinero que ayuda a afrontar los gastos diarios» (9). Por otro lado, considerando el tipo de explotación no mecanizada que se hacía del campo, no sorprende que los hijos fuesen deseados.

La complementariedad de los cónyuges provocó que el ideal masculino caracterizase al hombre como el proveedor y protector del hogar y la familia, estableciendo así indirectamente la distribución de actividades según el sexo, materializadas en el reparto de los espacios: la mujer cuidaba del hogar ayudando muchas veces al marido en el campo (trabajo, éste último, poco reconocido); su esfera era la doméstica, su espacio el privado. El hombre era el proveedor; su esfera era la exterior, su espacio el público. Este reparto de los espacios y la conducta deshonrosa que se asocia al concepto musulmán de feminidad incitaba a que las mujeres fueran vigiladas cuando desarrollaban alguna acti-

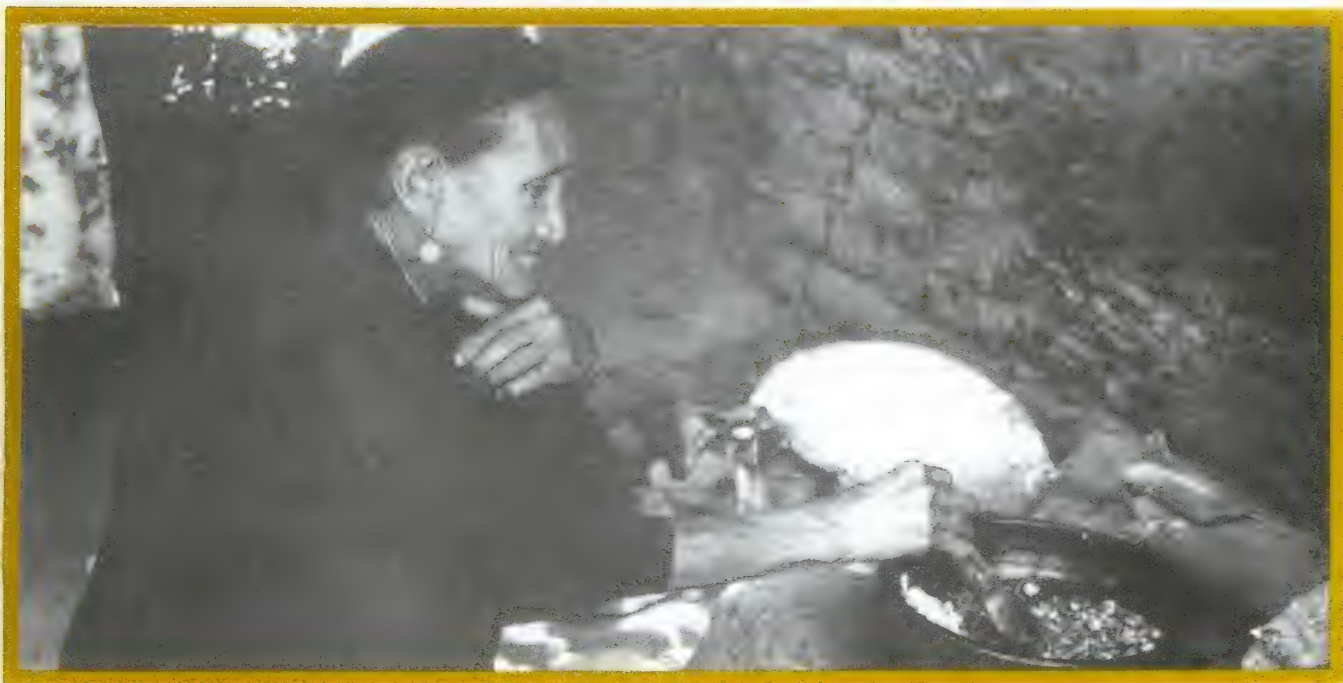
vidad en el espacio público. «A ellos les preocupa que sus hijas puedan verse seducidas cuando van a trabajar con los chicos al campo» (10).

Esta distribución de los espacios y esta estructura familiar negaron a la mujer cualquier otro honor que no fuera el del grupo de hombres al que ella estaba vinculada (patrilinealidad), teniendo la obligación de cuidar su conducta para no alterar ni el prestigio ni la reputación del mismo, preservando siempre la intimidad familiar frente a los otros. ¿Acaso no eran ellas unas auténticas desconocidas que adquirían significación pública a través del lenguaje masculino?, ¿no eran únicamente definidas por maridos, padres o hermanos?, ¿no eran estereotipos a los que se negaba la posibilidad de adquirir vida propia?

INDIVIDUOS, URBANISMOS Y CULTURA INNOVADORAS

No obstante, aunque la recreación del modelo familiar en las ciudades tenía puntos de contacto

La mujer cuida del hogar y ayuda muchas veces a su marido en el campo, trabajo éste poco reconocido. Su esfera es la doméstica; su espacio el privado.



con el rural, no fue tan fielmente reproducido como en el campo. Es muy importante, al estudiar la estructura familiar en la sociedad urbana, considerar que en la ciudad confluían toda una serie de factores nuevos: el hacinamiento, el urbanismo, la demanda laboral extensiva a los dos sexos, el posible aislamiento de la parentela, etc., factores todos que podían provocar que ciertos aspectos del modelo de la estructura familiar se dinamizaran.

Ante todo, vamos a detenernos en el proceso de urbanización que se produjo en Egipto de los años cuarenta a los ochenta, teniendo como ejemplo a El Cairo, porque nos interesa analizar la estructura familiar urbana que pusieron en práctica los emigrantes y los propios ciudadanos. El crecimiento de la población de la capital fue provocado, como decía, por la llegada de campesinos en los años cuarenta, década en la que la ciudad sufrió un incremento de un 32.6 %, seguida en los años cincuenta de una subida de un 54 %, en los años sesenta de un 60.1 %, mientras que en los años setenta y ochenta se estabilizaba en un 54 % (11).

A estos inmigrantes que agrandaban el tamaño de la urbe, la

propia disposición urbanística les proporcionó los rasgos distintivos que debían ser conservados de la identidad del musulmán. Por eso, estableceremos una estrecha relación entre individuos, urbanismo y cultura. El urbanismo, fruto de la cultura, fue factor decisivo en la preservación de ciertas particularidades de la institución familiar. Parto de que la morfología de la ciudad reflejaba las pautas de comportamiento de los musulmanes. En su estructura inicial se observaba el carácter privado, hermético y sagrado de su cosmovisión (12). En ella nada se exhibía, su única protagonista era la casa, en la que todo era intimidad, con sus escuetas y veladas ventanas, siempre cerradas a la curiosidad: la vida privada era impenetrable para el transeúnte. El sentimiento de lo doméstico y lo privado prevalecía sobre el hacinamiento y las calles, que se hallaban quebradas, careciendo de salida o de perspectiva continua: no estaban hechas para transitar sino para llegar al hogar. Y es, a mi entender, en el urbanismo donde se indujo o sugirió de una forma indirecta al ciudadano lo que debía ser preservado: la familia, la mujer, el honor, la intimidad.

En este contexto, los vínculos

familiares se mantuvieron a pesar de la compleja situación. La patri-linealidad seguía fuertemente arraigada en las ciudades, al igual que la endogamia, que sólo a partir de los años ochenta empezó a dejar de ser practicada. Por ejemplo, Om Gad explica lo que en los años cincuenta la unió a su primo: «Mi primo estaba decidido a reforzar los lazos entre nuestras familias casándose conmigo» (13).

La familia extensa también se reprodujo en las ciudades, aunque no con tanta fuerza como en la sociedad rural, dado el relativo alejamiento de las familias. Lo normal era que los recién llegados se desperdigasen por los diferentes barrios que componían la ciudad. Sólo en ocasiones se alojaban los recién llegados en casa de algún familiar suyo, hasta que conseguían alquilar piso por la zona. Este es el caso que expone Alraaba en un barrio cairota: «Las familias extensas en Bulaq intentan por todos los medios vivir juntas. Si esto no es posible, el joven matrimonio está forzado a encontrar vivienda en algún lugar del barrio (vecindario) cerca de la casa de sus padres...» (14).

La mujer, dentro de este contexto urbano, alcanzó un papel

FAMILIA Y MUJERES EN EGIPTO

importante gracias a que parte de la concepción del modelo del parentesco se hallaba inmerso en el ideal femenino, como veremos más adelante. De la mujer dependía que la institución familiar pudiese mantener su estructura y significación social. Fue en la ciudad donde, realmente, se hizo más estricto el reparto de los espacios según sexo, dado que si a la mujer se la dejaba salir al exterior, trabajar y adquirir parte del estatus masculino, ésta podría entonces adoptar nuevos roles que le permitiesen salir de su aislamiento, provocando, a corto plazo, una desestructuración de la institución matrimonial y, a largo plazo, el desmembramiento de la estructura de parentesco.

No obstante, no todas las mujeres querían trabajar, y las que querían convertirse en sujetos activos eran las que habían desarrollado sus estudios hasta un nivel universitario. Se observa una gran diferencia entre generaciones, dado que, según esta mujer de unos cincuenta años, «si un hombre cuida de su mujer, él nunca la dejará salir o hacer algo. Esta es la verdadera muestra de su afecto», aunque reconoce que «es diferente, desde luego, con nuestras hijas escolarizadas; aunque yo me siento feliz de vivir de esta manera» (15).

LA MUJER TRABAJADORA, MAL VISTA

Los intentos de las mujeres por emanciparse (Movimiento Feminista Egipcio, derecho a escolarización femenina, sufragio universal, mejoras laborales...) se iban sucediendo, pero tropezaban constantemente con el interés del colectivo masculino (especialmente, el religioso) de evitar su emancipación. Estos descalificaban a la mujer trabajadora, acusándola de mano de obra poco cualificada y de mujer pública o poco honesta, poniendo en entredicho el intocable honor de la familia, y consiguiendo, así, retardar la salida de la mujer del ámbito doméstico hasta los años sesen-



ta, momento en el que un importante número de mujeres se incorporó a empresas estatales.

Abu-Lughod escribió en 1961: «El empleo de las mujeres de la clase media estaba todavía mal visto, no solamente porque el trabajo expone a la mujer a contactos masculinos fuera de todo control, sino también porque, si una mujer trabaja con contrato financiero, rebaja considerablemente el estatus familiar» (16). El problema era grave cuando las empresas públicas tuvieron, en 1959, que incluir una ley (n.º 91) según la cual se contemplase el cuidado de la salud y de la moralidad de todas las mujeres empleadas en ellas, poniendo a su disposición, incluso, un autocar que las recogía en su casa por la mañana y las devolvía a ella una vez terminado el horario laboral (17). Es interesante observar, también, el importante auge que el velo alcanzó en las ciudades, mediante el que se consiguió que la mujer privatizase segmentos de espacio público. La función simbólica del velo conservaba íntegro el honor de la familia ya que protegía a la mujer de los hombres, evitando la promiscuidad que implicaba moverse libremente por las calles.

A modo de conclusión, mencionar, en primer lugar, que la re-

creación del modelo familiar en las sociedades rurales y urbanas se asemejó mucho, tanto por el gran contingente de campesinos que llegó a las urbes y que intentaron reproducir su modelo, como por el mensaje explícito del Islam o el implícito en el urbanismo. Sea como fuere, algunas particularidades del modelo, como la endogamia o la transmisión del patrimonio, no cesaron en su práctica o importancia hasta bien entrados los años ochenta.

En segundo lugar, la significación social que el parentesco tenía con su función mediadora en la sociedad rural desaparece en la sociedad urbana, provocado, posiblemente, por la aparición de las nuevas variables que comentaba al principio (trabajo, alejamiento de las familias, hacinamiento...). Estas dos hipótesis, en consecuencia, nos llevan a considerar que el parentesco que se recreaba en la ciudad es diferente al reproducido en el campo, ya que, aunque sus particularidades (su forma) se reprodujesen, más o menos, fielmente, si cambiaba su significación social, como ocurrió, se transformaba también su función en la sociedad.

En tercer y último lugar, el intento desesperado del parentesco, por mediatizar también las rela-

El urbanismo, fruto de la cultura, ha sido factor decisivo
en la preservación de ciertas particularidades
de la institución familiar.



ciones sociales en las ciudades, le llevó a prestar especial atención al colectivo femenino. Este quedó sometido para poder evitar que la estructura familiar se nuclearizase, perdiese la división de las obligaciones por sexo o cesase en su práctica endogámica.

Ahora bien, a pesar de los impedimentos, las mujeres de clase media y alta, en los años sesenta, se pondrán a trabajar, unas en la administración y otras ejerciendo profesiones liberales. Las primeras serán, muchas veces, vigiladas por el marido cuando vayan a trabajar; las segundas estarán occidentalizadas, y no tendrán problema en entrar o salir de su casa. Las de clase media reproducen relativamente la estructura familiar; las de clase alta, en cambio, abandonan ciertas prescripciones familiares como son las que se refieren a la familia extensa, al ideal femenino o a la endogamia.

Sin embargo, será el colectivo de mujeres de clase baja el que sólo trabajará por verdadera necesidad —preferentemente en economía sumergida, por su baja cualificación profesional—. Este trabajo, en el seno de la sociedad, será considerado como una simple prolongación de las tareas domésticas y, por sus características, permitirá que la mujer no se ausente del ho-

gar. Así visto el espectro, considero que el único sector social que reprodujo todos los elementos que conformaban el modelo del parentesco fue la clase mayoritaria, es decir, la baja, en la cual los vínculos entre los parientes se mantuvieron y reforzaron mediante la endogamia y la familia extensa, y en la que la posibilidad de que la mujer accediese libremente al espacio público suponía una acción deshonrosa.

¿No es significativo que la materialización del sistema familiar más concordante en las ciudades —por lo que respecta a su forma—, con el modelo de parentesco musulmán rural fuese, precisamente, el que contemplaba a la mujer como sujeto pasivo en el espacio público?

Y. A. C.

NOTAS

(1) «Social behaviour and mutual obligations are built upon the family relationship pattern... Family relations are extended outwards to include the whole range of the community, and kinship bonds are the moral force behind village cohesion and group solidarity». AMMAR, Hamed: *Growing up in an egyptian village*, Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1966 (54), p. 73.

(2) AL-MESSIRI, Nawal: «Family relationships in a Harah in Cairo», en *Arab Society*, American University in Cairo Press, El Cairo, 1985 (77), pp. 212-223, p. 213.

(3) GADALLA, Saad: «The influence of reproduction norms on family size and fertility behavior in rural Egypt», en *Arab Society*, American University in Cairo Press, 1985 (77), pp. 106-123, p. 118.

(4) «The majority of them feel obliged to send money to their parents, relatives, families and children, they resent the excessive demands of their relatives, and claim that towns people are free from such demands». AMMAR, *ibid.*, p. 83.

(5) «Most villagers feel that marriage and childbearing are the most important function in a woman's life...». GADALLA, *ibid.*, p. 109.

(6) «Do you know what my husband did after our first two children died one after the other? He went to his mother and asked her to find him another wife». GADALLA, *ibid.*, p. 112.

(7) El hombre estaba obligado a tener un piso de propiedad, trabajo,

comprar oro a su futura esposa y, si era posible, pagar una parte de los gastos de la ceremonia al padre de la novia. La mujer —de hecho, su padre ya que ella no tenía dinero— aportaba el mobiliario de la casa, el ajuar y pagaba el casamiento.

(8) BOUHDIBA, Abdelwahab: «Refaire la famille», en *L'Avenir de la famille au Moyen Orient et en Afrique du Nord*, Cahier du Ceres, Tunis, 1990, pp. 19-29, p. 20.

(9) «Children can work in variety of works», «they increase the family income», «they bring home money to help with daily expenses». GADALLA, *ibid.*, p. 119.

(10) «They are afraid that their daughters might become sexually involved when they go out to work with boys in the field». GADALLA, *ibid.*, p. 109.

(11) EDDIN, Saad: «Urbanization in Arab world», en *Arab Society*, American Univ. in Cairo Press, 1985 (77), pp. 123-148, p. 127. En estos resultados estadísticos se incluyen el índice de natalidad y el número de inmigrantes que llegan a El Cairo.

(12) CHUECA, Fernando: *Breve historia del urbanismo*, Alianza, Madrid, 1979 (68), p. 75.

(13) «My cousin was determined to fortify the link between our families by marrying me». ATIYA, Nayra: *Khul-Khal. Five egyptian women tell their stories*, American University in Cairo Press, El Cairo, 1989 (82), p. 5.

(14) «Expanding families in Bulaq try by all means to house together. If this not possible, the married young are often forced to find housing, elsewhere in the Hara (neighbourhood) near their parents' house...». ALRAABA, Sami: «Arbitration discourse in Folk-urban Egypt». *Peuples Méditerranéens*, núm. 34, janv-mars 1986, pp. 65-87, p. 77.

(15) «If a man cares for this wife properly, he never lets her go out or do anything. This is the real sign of his affection...» «It's different with our educated daughters of course. But I feel contented with life this way. ATIYA, *ibid.*, p. 11.

(16) «L'emploi des femmes de la classe moyenne était encore mal vu, non seulement parce que le travail expose la femme à des contacts masculins hors de tout contrôle, mais aussi parce que, pour une femme, travailler par contrainte financière ternit considérablement le statut de toute la famille». KHOURI-DAGHER, Nadia: «Les femmes et l'économie égyptienne», *Tiers Mon*, núm. 102, 1985, pp. 335-350, p. 334.

(17) KHOURI-DAGHER, *ibid.*, p. 338.

ESTUDIOS DE LINGÜÍSTICA AFRORROMÁNICA

Cuando Germán de Granda llegó a Guinea Ecuatorial en 1981 para desempeñar funciones en el servicio exterior de España, era ya el autor de *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos* (1). En sólo dos años de permanencia en este país, recoge materiales, realiza encuestas; pero, sobre todo, sus estudios y teorías se elaboran desde otra atalaya diferente a la americana.

Por VICENTE GRANADOS

Guinea Ecuatorial





Si en la obra que acabo de citar llamó la atención acerca de los «Planteamientos y necesidades actuales en los estudios lingüísticos afrohispanoamericanos», la mayor parte de los trabajos en ella contenidos se refirieron a la realidad lingüística hispanoamericana, por más que no se perdiera de vista África. Sin embargo, el África que le interesó entonces es la que dio origen a los criollos portugueses y la que jugó un importante papel en la fisonomía

del español de América. El África que importa a Germán de Granda a partir de 1981 es la que gira en torno a Guinea Ecuatorial, y a diferentes problemas dedica los trece capítulos de *Estudios de lingüística afrorrománica* (2), por lo que parecería más pertinente llamarlo *Estudios de lingüística ecuatoguineana*. Y, no obstante, el título está bien elegido, pues el autor no olvida jamás el triángulo afrohispanoamericano, como lo demuestra aquí también al inves-

tigar «Un caso de transferencia léxica intercolonial. Cuba-Fernando Poo (Bioko).»

De los trece estudios recogidos en su libro, De Granda dedica seis exclusivamente al annobonés, único criollo románico de Guinea Ecuatorial, ya que el español ecuatoguineano no se ha acriollado. Al remoto criollo portugués sigue dedicando su atención, esta vez desde enfoques toponímicos (3). Por el contrario, sus investigaciones más recientes nos de-



muestran que ha tenido en cuenta aspectos del ecuatoguineano, resultando especialmente interesante el estudio de la génesis de la construcción verbo direccional + *en* (del tipo «voy en Malabo»), para cuyo origen propone un calco sintáctico con las lenguas autóctonas locales como molde de referencia (4).

La pequeña isla de Annobón (17 km²) debe a su lejanía (5) y aislamiento la conservación de la *fá d'Ambo*, criollo portugués local, código lingüístico primario de los aproximadamente mil habitantes que residen en la capital Palé, único núcleo habitado permanentemente. La sociolingüística de ese microespacio ocupa el capítulo VII del libro que comentamos. Aunque se repiten datos, pues se trata de estudios concebidos aisladamente, la aportación es original y desmiente testimonios tan importantes y difundidos como el de M. F. Vallkhoff, que llegó a creer que el annobonés era una reliquia.

Por el contrario, el criollo portugués se mantiene con todo su vigor, mientras que el conocimiento de la lengua española es —según De Granda— relativamente amplio, aunque de ningún modo total. También se emplea el *pichi* (así se conoce en Guinea Ecuatorial el *pidgin english*) por medio de los contingentes de annoboneses que, después de residir en Bioko, regresan a su isla. Por último, la cuarta variedad lingüística que forma parte del repertorio comunicativo de la comunidad annobonesa es el portugués, reducido al rito religioso de inspiración católica, ejercido por los antiguos misioneros portugueses.

A pesar de que Palé reúne a todos los annoboneses de la isla, su criollo portugués ofrece una diferenciación interna condicionada por factores sociológicos. Germán de Granda relaciona los mecanismos generadores de tal estado de cosas con los resultados de la interacción de tres segmentos poblacionales, caracterizados por diferentes actitudes lingüísticas y delimitados sociológicamente por las variables demográficas *edad* y *sexo*. El primero (grupo masculino joven o de mediana edad, más —secundariamente— un pequeño contingente femenino escolarizado) se individualiza por su apertura a los contactos exteriores, cuya

actitud lingüística innovadora les lleva a la adopción de préstamos léxicos del español o del *pichi*. Frente a ellos, los ancianos se caracterizan por su actitud lingüística conservadora. El sector femenino (salvo excepciones) representa un factor lingüístico pasivo, caracterizado por su aceptación indiscriminada y a veces simultánea tanto de innovaciones revolucionarias como de pautas de realización arcaizante.

TENDENCIAS INNOVADORAS

Todo lo anterior no justifica ni explica la rápida evolución de la *fá d'Ambo*, para la que el profesor De Granda encuentra una sugerente explicación: la incomunicación comunitaria entre los diferentes grupos de edad impide la transmisión eficaz de una norma lingüística prudentemente conservadora desde los ancianos a los jóvenes, dando lugar a que éstos desarrollen tendencias innovadoras.

Los rasgos caracterizadores del «vocabulario fundamental» del annobonés es el tema del segundo artículo dedicado a ese criollo, aunque hay que observar que se limita al nivel léxico-semántico. De un total de 214 formas léxicas, encontramos quince retenciones léxicas africanas. Los casos de expansión léxica interna, con base en formas portuguesas, se elevan a 27. En cuanto al estudio comparativo de una cala entre los criollos portugueses de Annobón y São Tomé, la conclusión es ésta: las diferencias en el nivel de vocabulario de las dos variedades diatópicas del criollo portugués son ya muy notables y van incrementándose progresivamente, por lo que es altamente dudosa la preservación de la inteligibilidad mutua de ambas variedades lingüísticas. Termina el estudio señalando algunos rasgos del vocabulario fundamental de Annobón: preservación de arcaísmos portugueses, tanto de índole léxico-semántica como fonética, uso de formas léxicas de procedencia metropolitana popular o vulgar y la utilización general de vocablos pertenecientes al habla marinera.

«Expansión léxica en un campo semántico del criollo portugués de Annobón» se centra en el referen-

La incomunicación comunitaria entre los diferentes grupos de edad impide la transmisión eficaz de una norma lingüística prudentemente conservadora desde los ancianos a los jóvenes.

te al cuerpo humano, y de su estudio, el profesor De Granda avanza provisionalmente dos conclusiones: la notable diversidad léxica entre los hablas criollo-portuguesas de Annobón, por una parte, y São Tomé y Príncipe, por otra. La explicación nos la podría dar el aislamiento de Annobón. La segunda conclusión resalta el vigor, la originalidad y la complejidad de las tendencias que en Annobón han actuado sobre el léxico local, tendencias que oscilan entre lo arcaizante y lo innovador y que revisten a la *fá d'Ambo* de una marcada vitalidad y de un alto nivel de funcionalidad comunitaria.

«Procesos de aculturación léxica en el criollo portugués de Annobón» se dedica a la reivindicación del español frente al portugués en el proceso de modernización lingüística del código comunicativo oral annobonés. En este apartado no sólo se citan los préstamos léxicos sino que se dan muestras del proceso de relexificación que se observa en el criollo portugués a costa del español. Además —y son palabras del profesor De Granda— «tiene todavía más relevancia [...] otro mecanismo de aculturación léxica [...]. Me refiero a la sustitución de elementos funcionales, pertenecien-

tes a las distintas categorías gramaticales de esta índole (pronombres, adverbios, preposiciones, conjunciones) de la lengua local (L) por otros procedentes de la lengua superpuesta (H)». El prestigio de la lengua (H) sería la causa de esta aculturación.

«Las retenciones léxicas africanas en el criollo portugués de Annobón y sus implicaciones sociohistóricas» analiza las formas léxicas de posible origen kwa y bantú, y el estudio arroja luz sobre la procedencia geográfica de los annoboneses, adscritos generalmente a la familia angolana. Las conclusiones dejan inalterada la opinión sobre el origen bantú (37,6 por ciento de formas léxicas de posible génesis bantú así lo confirman), pero no se debe olvidar que el 30, 1 por ciento de las mismas tiene una posible filiación con el grupo kwa, lo que vendría a decirnos que de la actual Nigeria y de Benin llegaron esclavos a Annobón en proporciones considerables, a quienes les tocó la triste suerte de ser los precursores de los de Angola y Congo.

«Préstamos léxicos del *pidgin english* en el criollo portugués de Annobón» cierra la serie de estudios annoboneses que el libro contiene. La singularidad de estos préstamos viene a demostrarnos el importante papel funcional y social que desempeña el *pichi* en Guinea Ecuatorial; aunque el porcentaje de aquéllos (aprendidos en Bioko por los emigrantes annoboneses) es inferior a los tomados del español e, incluso, a los de procedencia africana.

«Perfil lingüístico de Guinea Ecuatorial» y «Las lenguas de Guinea Ecuatorial. Materiales bibliográficos para su estudio» son los dos primeros ensayos que figuran en *Estudios de lingüística afrorrománica*, pero el segundo es sólo un complemento bibliográfico del primero, complemento insuficiente a estas alturas, dado el elevado número de trabajos que se han producido desde entonces, entre otros los del propio Germán de Granda. En el primero se nos da una breve y utilísima descripción del rico mosaico lingüístico ecuatoguineano.

«Fenómenos de interferencia fonética del fang sobre el español de Guinea Ecuatorial. Consonantismo» trata los diferentes rasgos del consonantismo del español



ecuatoguineano en hablantes bilingües de español y fang, con esta última lengua como código primario de comunicación.

INFLUENCIAS DE CUBA Y PORTUGAL

«Un caso de transferencia léxica intercolonial. Cuba-Fernando Poo (Bioko)» supone una interpretación del triángulo nombrado. Ahora son los deportados políticos cubanos que llegan a Fernando Poo en 1862 y en 1866 quienes llevan y dejan en la isla africana una importante cantidad de americanismos. Pero ¿cómo descartar que varios de esos americanismos, entre los que hay varios africanos, no hicieron el viaje de ida y vuelta, en el que cree firmemente Germán de Granda? La respuesta podría complicarse si consideramos que algunos términos no se circunscriben a la *Cuba africana* (Fernando Poo, Bioko) de la que no salieron los cubanos sino para la muerte o para regresar a su isla, sino que están muy presentes en la Región Continental de Guinea Ecuatorial.

«Portuguesismos léxicos en el bubi y el *pidgin english* de la isla de Bioko (Fernando Poo)» pone de manifiesto una vez más las interrelaciones entre los distintos criollos. Así, *fariña* (portugués) se encuentra en el krio de Sierra Leona, tal vez como préstamo de las lenguas nativas locales que, a su vez, lo recibirían del portugués e iría a parar al *pichi*, pues este último deriva del krio, aunque *fariña* pudo entrar directamente en el *pichi*. Instalado en Fernando Poo, el término pasaría —como otros tantos— al bubi. Otras formas léxicas bubis de origen portugués (*mpoto* 'europeo, blanco') habrían pasado directamente a la lengua de la isla durante la dominación portuguesa. Por último, De Granda se dedica al estudio de voces en el *pichi* con posible etimología portuguesa. Para dilucidar estas cuestiones resultaría importante el estudio del *pidgin english* de Victoria (Camerún), prolongación del de Fernando Poo, donde posiblemente haya también portuguesesismos léxicos.

El bubi de Bioko y el ndowe (hablado por los players de la

De Granda estudia
los préstamos
léxicos de origen
inglés y español en
el bubi, y los de
origen español,
inglés y francés en
el ndowe.

Región Continental) constituyen dos ejemplos disímiles. Los hablantes dialectales del primero no se entienden entre sí total o parcialmente, mientras que las variantes locales del segundo (kombe, buico, mare, igara y one) son intercomprensibles por sus hablantes. De Granda estudia los préstamos léxicos de origen inglés y español en el bubi, y los de origen inglés, español y francés en el ndowe. El español sólo parece haber dejado un préstamo en el kombe: *kabayu* (burro, caballo). La proporción de préstamos léxicos de aculturación procedentes de lenguas europeas que se encuentran actualmente en el bubi (74 por ciento) y ndowe (62 por ciento) demuestra que han optado preferentemente por la adopción de formas léxicas no autóctonas para solucionar sus carencias de vocabulario, aunque el ndowe parece encontrarse en una posición menos extrema que el bubi en cuanto a la adquisición de préstamos. La relación cuantitativa que guardan entre sí los préstamos procedentes del inglés y los del francés y español en ndowe (82, 10 y 1, respectivamente) y de inglés y español en el bubi (89 y 22, respectivamente) demuestran la mayor relevancia de la prioridad cronológica del contacto respecto a la intensidad y/o duración del mismo como factor determinante de los procesos de adopción léxica.

«Notas sobre el fonetismo del bubi de Moka» dan término a los *Estudios de lingüística afrorrománica*. Que Germán de Granda haya elegido una variedad dialectal tan aislada como la de Moka

no es casual. Las características climáticas del valle, derivadas de su altitud, lo han mantenido separado de los centros comerciales y de las grandes fincas. Así, el bubi de Moka mantiene su arraigo y su pureza, frente al de los alrededores de Malabo que retrocede o desaparece.

* * *

Conoci a Germán de Granda en la primavera de 1983. En su casa de Malabo hablamos largamente de cuestiones que acabo de comentar. Cuando repaso ahora sus ensayos, tanto los contenidos en *Estudios de lingüística afrorrománica* como los publicados posteriormente, compruebo que la «llamada de África» no es retórica, y menos en él. En tan sólo dos años pergeñó el intenso trabajo de una década, contribuyó a restaurar el Centro Cultural Hispanoguineano y entregó su valentía y su prudencia para resolver momentos delicados en las relaciones de España y Guinea Ecuatorial. Por eso, quienes amamos al único país africano de lengua española celebraríamos que Germán de Granda volviera a Guinea Ecuatorial y pudiera terminar su monografía sobre el annobónés de la que tantos aspectos sugerentes avanza en sus *Estudios de lingüística...* Muchos sentirán la «llamada de África», pocos merecen el regreso como Germán de Granda.

V. G.

NOTAS

- (1) Publicados en la editorial Gredos, Madrid, 1978.
- (2) Germán de Granda: *Estudios de lingüística afrorrománica*, Universidad de Valladolid, 1985.
- (3) Germán de Granda: «Toponimia e historia lingüística en un área insular criollo-portugués de África (Annobón, Guinea Ecuatorial)», en *Philologica I*, Salamanca, 1989, páginas 237-245.
- (4) Germán de Granda: «Origen y configuración de un rasgo sintáctico en el español de Guinea Ecuatorial y en el portugués de Angola», en *Anuario de Lingüística Hispánica*, Universidad de Valladolid, 1988, vol. IV, pp. 81-89.
- (5) Annobón dista 670 km de Malabo, 580 de Bata, 470 de Libreville y 370 de Port Gentile.

LA NOVELA EN GUINEA ECUATORIAL

Durante el cuarto de siglo que ha transcurrido desde la independencia de Guinea Ecuatorial, sólo dos novelas se han publicado por autores del país: *Ekomo* (1985), de María Nsue, y *Las tinieblas de tu memoria negra* (1988), de Donato Ndongo-Bidyogo.

Por JOSE ANTONIO LOPEZ HIDALGO

SI bien la cifra es muy escasa, supone un material importante que recoge tendencias temáticas y narrativas anteriores (época colonial), así como las obsesiones existenciales de los novelistas africanos contemporáneos, con la excepción de matices políticos —en uno u otro sentido— que se explican en la situación poco apropiada para ciertos juicios de valor (1). Ambas obras están escritas en español, de acuerdo con la inclinación cultural que han heredado y tal y como paralelamente sucede en el resto de África subsahariana.

No debemos olvidar que los esfuerzos por utilizar un idioma autóctono —como es el caso de Ngugi Wa Thiong'o, autor keniano— han reportado sobre todo problemas y confusión, pese a las

buenas y genuinas intenciones de llegar a la población iletrada. El *pichi*, el suahili y el afrikaans —usados en el oeste, el este y el sur de África, respectivamente— presentan testimonios narrativos bien logrados, pero son coínés de procedencia o influjo no aborígen, aun cuando se hayan adaptado a los gustos y esquemas mentales nativos.

No parece fácil, por tanto, prescindir de las lenguas europeas como vehículo de comunicación literaria, y resultaría además poco práctico si se desea llamar la atención del «público europeo», pues los editores no se prestan a realizar traducciones de lenguas minoritarias y distantes —en esta clasificación se incluye a las africanas autóctonas—, y la concesión de los premios Nobel —Soyinka y



Arriba, y en el medio, Donato Ndongo Bidyogo; a su derecha, Martínez Montávez y a su izquierda Juan Maestre. Sobre estas líneas, María Nsue.

Gordimer—subraya esa evidencia.

De cualquier modo, e incluso en un español que evita desgraciadamente las peculiaridades dialectales, las dos novelas mencionadas ahondan en la presentación de un mundo característico que guarda alguna semejanza con lo que en Sudamérica se llamó «realismo mágico o fantástico». Pero si bien esta acepción —empleada por el cubano Alejo Carpentier en un principio— marca la exageración y la intromisión de lo extraño en el sistema de lo cotidiano, lo que hace la literatura africana es incorporar su propio universo espiritual a los actos de la costumbre, a su entorno donde nada sucede por casualidad (2).

Lo que en un continente parece destilación imaginaria o capacidad de invención, en el otro resulta transcendencia e interpretación de una cosmogonía profunda (entiéndase que evito deliberadamente hablar de animismo). De aquí que pueda representar un serio error caer en la tentación de imitar los productos estéticos europeos, y más concretamente las fórmulas narrativas, puesto que en los países occidentales la novela se ha convertido en un reflejo de sí misma y no encuentra la energía necesaria (¿naturalidad?, ¿esencia?) para atreverse por caminos diferentes.

Ekomo y *Las tinieblas de tu memoria negra* plantean oposiciones vinculadas al conflicto entre tradición y modernidad (contraste poblado/ciudad; creencias de los antepasados versus religión extranjera; medicina nativa u hospitales con tratamientos europeos; simbología excluyente de la luz y de la oscuridad; tolerancia contra intransigencia) que reflejan el desgarramiento sufrido por el individuo africano contemporáneo, dentro de una línea de desarrollo temático común a casi todas las literaturas subsaharianas.

Insisto, sin embargo, en el hecho de que en Guinea Ecuatorial los acontecimientos narrados suceden durante la época colonial, con una crítica imprescindible a las consecuencias nefastas, pero se elude el análisis de los problemas posteriores a la independencia, lo que supone una pérdida de actualidad y compromiso frente a novelas de otros países que, desde hace ya años, denuncian la co-

rupción endémica y la política de abusos.

En este ámbito existe una semejanza con la poesía guineoecuatorial, que también prefiere desviar la mirada o abundar en aspectos del pasado, cuya distancia permite al intelectual considerarse a salvo y hablar después de actitudes simbólicas en situaciones paralelas. En los momentos presentes —en las presentes circunstancias, por tanto—, toda discusión que se pregunte si la novela significa mensaje o intención estética ha de verse como la excusa que argumenta la evasión, la falta de responsabilidad (3).

Centrándonos más en las propias obras, y con el riesgo de resultar demasiado subjetivo, se debe apuntar que, si *Las tinieblas de tu memoria negra* demuestra una mayor habilidad narrativa y estructural por parte de su autor (4), *Ekomo* posee más autenticidad y busca un registro idiomático (reiteraciones, demoras alusivas, retrocesos bruscos e introspecciones continuas, elementos que configuran un estilo «ondulante» donde a menudo sobreviven rupturas por carencia de agilidad verbal) que pueda evocar una manera autóctona de contar historias. Por otro lado, hay una reivindicación clara del pensamiento «mágico» y de las tradiciones nativas que Donato Ndongo-Bidyogo traslada a una simpatía profunda por el personaje del tío Abeso, y María Nsue desarrolla a partir del rechazo a la influencia extranjera (encarnada en Nfumbaha, africano europeizado, y Oyono, que pretende bautizarse) (5).

Las tinieblas de tu memoria negra —y ésta es una afirmación de su autor— establece el dilema personal de una generación de guineanos cultos —entiéndase, que accedieron a la cultura occidental— educados por —y a veces para— la Iglesia, pero reacios a romper su vínculo con la espiritualidad ancestral de su pueblo. María Nsue, en cambio, hace hincapié en la situación —marginal— de la mujer, dentro de las estructuras familiares africanas, y sus secuelas de angustia que deriva a menudo en soledad existencial. Ambas obras proyectan, seguramente, inquietudes y rasgos autobiográficos, y marcan una diferencia clara —casi puede calificarse como «ideológica»— con

respecto a novelas anteriores que, si bien se apoyaban en un tema similar o precursor, respondían a una parcialidad colonial, con frecuencia simplista o desconocedora, por defecto, del mundo que intentaban representar.

Aunque las condiciones socioculturales de la población guineoecuatorial no han permitido un conocimiento suficiente de estas obras —y en España han pasado completamente desapercibidas—, representan un punto de partida muy interesante para la creación de fórmulas novelísticas propias. Por desgracia, los incentivos literarios en Guinea Ecuatorial se dirigen, en su mayor parte, hacia los cuentos tradicionales, en una labor de restauración y conservación que, si bien resulta imprescindible, parece obstruir el camino de posibles personalidades narrativas. El futuro, en muchas ocasiones, necesita estímulos más pragmáticos que lo aceleren o determinen.

J. A. L. H.

NOTAS

(1) La autocensura es una realidad impuesta por la falta de libertad de expresión y la costumbre de callar lo que se piensa. Recuérdese que en la anterior dictadura de Macías escribir una obra literaria era delicto, a veces castigado con la muerte.

(2) El realismo fantástico sudamericano es consecuencia del mestizaje cultural, igual que la santería significa una mezcla de la religión de los europeos y la de los africanos.

(3) Esta polémica de la literatura, entendida como instrumento o como arte sin más derivaciones que las ornamentales, parece corresponder a períodos de crisis, transición o regímenes totalitarios. Pero es un error muy común en Europa pensar que a un estado democrático le corresponde un tipo de novela frívola, cuyo único propósito consiste en divertir —nunca advertir o subvertir— al lector.

(4) Aunque Donato Ndongo-Bidyogo declara que su novela está muy condicionada por la literatura oral africana, el estilo —más evidente cuando se trata de monólogo interior— parece recoger una mayor influencia de la literatura experimental europea.

(5) Es representativo de este otro punto de vista africano el reproche de Ndong Akele hacia aquellos que se dejan seducir por las cosas de los blancos y su actitud diferenciadora.



Mariama Bâ y Ama Ata Aidoo

DOS ESCRITORAS DEL GOLFO DE GUINEA

Este artículo está dedicado a dos escritoras del área del golfo de Guinea: la senegalesa Mariama Bâ y la ghanesa Ama Ata Aidoo. En cada caso, Marta Sofía analiza una sola novela de cada autora —*Scarlet Song* y *Our Sister Killjoy*, respectivamente—, con el propósito de ilustrar sus diferentes estrategias a la hora de abordar la problemática del África poscolonial.

Por MARTA SOFÍA LOPEZ RODRIGUEZ

LA creciente presencia de escritores de los mal llamados «países del Tercer Mundo» en los mercados editoriales europeos evidencia, a mi modo de ver, mucho más que una moda pasajera. La concesión del premio Nobel a autores como Wole Soyinka, Salman Rushdie, Derek Walcott o Toni Morrison pone de relieve la transcendencia de unas literaturas que han supuesto en las últimas décadas un auténtico aldabonazo en la conciencia occidental. No pretendo con estos ejemplos dar a entender que un Nobel revalide la «universalidad» de un autor determinado, sino más bien lo contrario: que el torpe y eurocéntrico criterio de lo «universal» ha dado paso a concepciones mucho más amplias del valor de la obra literaria, que abarcan factores como la diversidad racial y cultural o la diferencia sexual.

En este sentido, debo subrayar que dentro de la teoría crítica postcolonial «universal» no se usa como antónimo de «local», tal como parece sugerir Donato Ndongo en su reciente entrevista con Gustau Nerín (vid *Quimera*, n.ºs 112-113-114), sino más bien en el sentido de que, en un artículo de 1975, le daba al término Chinua Achebe, cuando afirmaba: «Me gustaría ver la palabra *universal* completamente excluida de las discusiones sobre literatura africana hasta que la gente deje de usarla como sinónimo del estrecho y autocomplaciente provincialismo europeo» (Achebe, 13). Creo que es posible afirmar que ese momento ha llegado ya. Porque si hay un rasgo característico que defina la postmodernidad es precisamente su riqueza en matices, su polifonía. En palabras de Linda Hutcheon, «la diferencia y la excentricidad reemplazan a la homogeneidad y la centralidad como focos del análisis social postmodernos» (Hutcheon, 5). Precisamente en este sentido, la aportación de autores de la «periferia» ha sido decisiva. Frente al omnipotente y omnipresente discurso colonial, que a lo largo de varios siglos impuso desde Europa un «modelo racial y cultural supuestamente superior» (vid Ashcroft, 1989a), la presencia a la norma europea, que resulta en el sentido textual de la palabra «excentrico».

«Lo primero es el lenguaje. Este

lenguaje», dice la protagonista de la novela *Our Sister Killjoy*, de Ama Ata Aidoo. La lengua es, en efecto, el más grave obstáculo que el escritor postcolonial debe sortear, en la medida en que resulta «el medio a través del cual se perpetúa una estructura de poder jerárquica, y el medio a través del cual se establecen las concepciones de “verdad”, “orden” y “realidad”» (Ashcroft 1989a, 7). El escritor postcolonial se ve inmerso en la paradoja de tener que contar su experiencia de opresión y marginalidad a través de la misma lengua que la propició, sea ésta el inglés, el francés o el español. Lenguas que, como parte de un discurso más amplio, sólo pueden aceptar lo diferente como imagen especular negativa. Su entramado conceptual, que se estructura en torno a pares de opuestos como blanco/negro, centro/márgenes, cultura/primitivismo u hombre/

La novela de Mariama Bâ ilustra la confrontación entre los valores africanos y los europeos, y reproduce ese esquema de polaridad binarias que conduce sólo a la radical esquizofrenia cultural y a la alienación más absoluta.

mujer, niega al segundo término de cada par toda significación intrínseca. Su valor semántico (negativo) surge únicamente por su contraposición con el primer término.

Dentro del amplísimo corpus de textos que ha contribuido a la configuración de este discurso de la desigualdad (desde *La Tempestad*, de Shakespeare, a *Robinson Crusoe*, por poner algún ejemplo), destaca como modelo paradigmático *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad. En esta novela, África se presenta como un mapa en blanco, un gran espacio vacío

de significación cuyo único valor es el de constituir la piedra de toque para la noción occidental «civilización». África se convierte, como dice Ashcroft, en «Otro negro frente a la norma blanca, el opuesto diabólico a los ángeles de la cultura y la civilización» (Ashcroft, 1989a, 156). Desde el corazón del imperio, los márgenes son sólo sombras («nieblas») y opacidad. No-ser. Pello, el escritor postcolonial de afirmar, desde su sentido de la diferencia, lo que en el discurso colonial es sólo negatividad y ausencia, e inscribir su identidad en ese espacio en blanco que desde el centro le ha sido reservado.

El mismo Bill Ashcroft diferencia dos momentos claves en la confrontación con el discurso dominante (*master discourse*). El primero sería la «abrogación», decir, «el rechazo de las categorías de la cultura imperial, su estética, su estándar ilusorio de unos usos normativos o correctos y su presunción de que existe un significado tradicional y prefijado incrito en las palabras». Pero, como inmediatamente advierte el autor sin un segundo momento de apropiación del lenguaje, que presupondría simultáneamente la destrucción y la subversión del mismo, la abrogación del discurso colonial puede reducirse a una mera inversión de las presuposiciones de privilegio, asumidas y mantenidas en el nuevo uso.

Las dos novelas que analiza en este artículo ilustran a la perfección esta dinámica de abrogación/apropiación. La primera de ellas, *Scarlet Song*, refleja las contradicciones del proceso de abrogación del discurso colonial a través de la historia de un africano que asume como propia la filosofía de la negritud, paradigmática de dicho proceso. Ama Ata Aidoo, por su parte, ejemplifica en *Our Sister Killjoy* cómo la perspectiva «marginal» puede ser un arma de primer orden a la hora de afrontar el discurso colonial «deconstruirlo».

El hecho de haber escogido para su análisis, dos novelas escritas por mujeres se debe no sólo que con frecuencia la literatura femenina es obviada en la mayoría de las panorámicas generales de la literatura africana (y de ello es un buen ejemplo el número monográfico de la revista *Quimera* cita

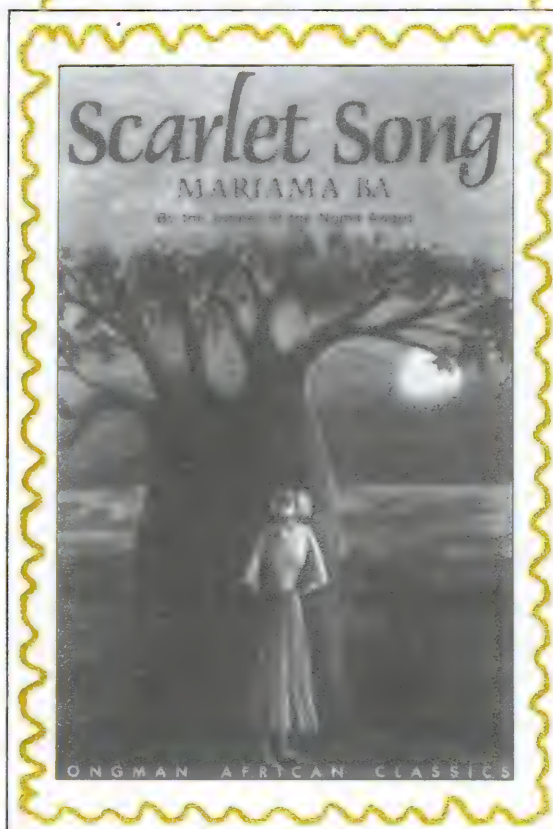
do más arriba), sino también a la existencia de profundas concomitancias entre el discurso feminista y el postcolonial, puesto que, de nuevo según Ashcroft, ambos «se articulan por la resistencia a la ortodoxia autoritaria y neoautoritaria dominante y ambos hablan desde su posición dentro del lenguaje hegemónico para subvertirlo» (Ashcroft, 1989b, 23).

Por ello me parece doblemente interesante el análisis de la narrativa de mujeres africanas; desde una posición doblemente marginal con respecto a los estándares europeos, que se origina tanto en los factores raciales como sexuales (y estos últimos, según denuncian la mayoría de estas autoras, se incrementan dentro de las sociedades patriarcales africanas), se ven obligadas a adoptar estrategias narrativas y lingüísticas que sacan a la luz lo arbitrario de esa (il)ógica de polaridades binarias, en la que los autores como Wilson Harris han visto «la raíz del incesante patrón de conquista y dominación que ha conformado el entramado de la historia humana» (Ashcroft, 1989a, 5).

SCARLET SONG: LA ABROGACION DEL DISCURSO COLONIAL

La novela de Mariama Bâ resulta ejemplar, como decía más arriba, de lo que significa el proceso de abrogación del discurso colonial, con todas sus limitaciones intrínsecas. La novela ilustra la confrontación entre los valores africanos y los europeos, reproduciendo ese esquema de polaridades binarias que conduce sólo a la radical esquizofrenia cultural y a la alienación más absoluta. En términos argumentales, esta contraposición se articula a través de los dos protagonistas: Ousmane, un joven senegalés, y su mujer francesa, hija del cónsul de ese país en Senegal. Ambos resultan perfectamente representativos de las culturas de las que proceden. Ousmane es un africano orgulloso de serlo, fuertemente arraigado en un entorno social, cultural y religioso. La obra comienza precisamente con una minuciosa evocación de este entorno, que se focaliza a través de la perspectiva del

protagonista: la descripción del distrito de Dakar en el que vive es en sí misma una recreación de los valores africanos fundamentales, y primordialmente el de la «existencia colectiva»: en Usine Nairi Talli las profesiones han pasado de padres a hijos, todas las madres lo son de todos los niños, y la religión musulmana crea fuertes vínculos de solidaridad entre sus habitantes. Ousmane es el orgullo no sólo de sus padres y hermanos, sino de todo el barrio, puesto que por medio de su esfuerzo y constancia ha llegado a la universidad. Y es precisamente en este ámbito donde conoce a la que será su esposa.



Mireille es tan europea como Ousmane africano. Incluso su apariencia física, con cabellos rubios y ojos azules, la sitúan en el polo opuesto de su compañero. Su procedencia aristocrática y su religión, la cristiana, la alejan aún más de él. Sin embargo, ambos se enamoran irremediabilmente, a pesar de la fortísima oposición de ambas familias. Cuando el padre de Mireille descubre que su hija se ha enamorado de un muchacho de color (que para él sólo es «ese objeto») hace que ésta abandone

inmediatamente el país. Ousmane, por su parte, mantiene en secreto el idilio hasta después de la boda, puesto que intuye, acertadamente, que los suyos van a presentar idénticas objeciones. Su madre, en particular, que representa la más férrea y estricta tradición africana, desprecia desde el principio a su nuera blanca puesto que presupone que será orgullosa, individualista y explotadora. Su racismo no es, en esencia, diferente del padre de Mireille. A pesar de los esfuerzos de ésta por adaptarse a su nuevo entorno familiar, nunca conseguirá que su suegra la considere otra cosa que «un mal espíritu».

Desde el momento en que Mireille vuelve a Senegal como esposa de Ousmane comienzan a materializarse los conflictos que desde el comienzo de la novela se planteaban. Conflictos que se ven multiplicados bajo el prisma de la filosofía de la negritud, muy en boga en el momento en el que se escribió la novela y de la que la autora se hace eco a través del personaje de Ousmane. Así, Ousmane justifica su intolerancia para con las costumbres de su esposa amparándose en dicha filosofía. Si a ella le molesta que frente a su casa se celebre una velada musical, él le reprocha que no es capaz de entender los ritmos de la música africana, metonímicos de la vida misma del hombre negro. Cuando ella protesta por las repetidas visitas de los amigos de su marido, que asaltan su nevera y ponen su casa en desorden, él le reprocha su manía de ordenar y su meticulosidad. Ante las constantes invasiones de su intimidad por parte de su familia política, ella insinúa que le gustaría tener más independencia, y Ousmane reacciona violentamente amenazándola con expulsarla de una casa que Mireille misma ha pagado con sus ahorros. Alentado por sus amigos, Ousmane se va haciendo fuerte en el papel de «amo», y relegando cada vez más a su esposa a una posición de marginalidad absoluta: «Ousmane es el dueño de la casa. La voz de Ousmane es la que cuenta» (Bâ, 66).

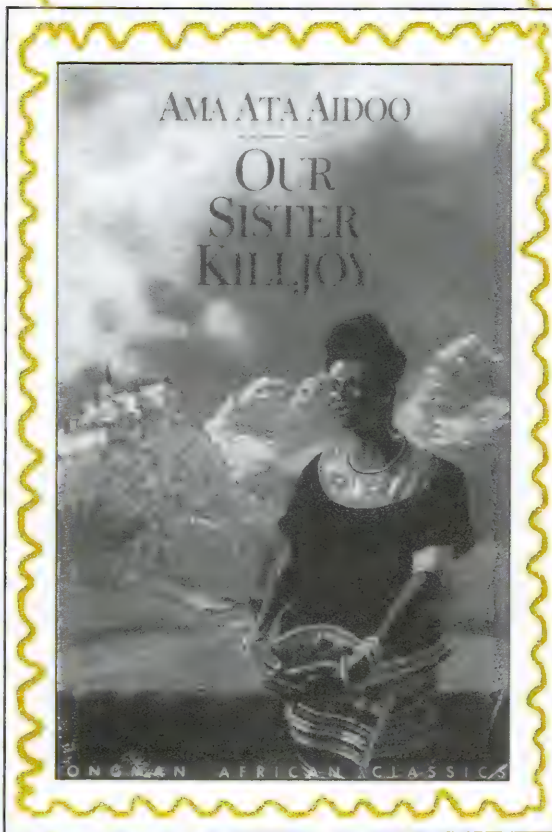
La relación entre Mireille y su esposo se convierte progresivamente en un callejón sin salida. Es obvio que las simpatías de la autora están con la mujer, a la

que presenta siempre dispuesta al diálogo y esforzándose por lograr el entendimiento. Ousmane, por el contrario, se atrincheró en una postura de absoluta negatividad; en su discurso mantiene intacto ese esquema de polaridades binarias que oponen racionalidad y emotividad, civilización y primitivismo, inteligencia analítica e intuición, y que Wole Soyinka, en su artículo «Ideology and the Social Vision» (vid Soyinka, 1976) denuncia como heredadas del maniqueísmo europeo —sólo que, en ese nuevo uso falsamente contestatario de la negritud, es el segundo término el que se privilegia axiomáticamente sobre el primero—. Y así, Ousmane, convencido de las bondades de su emotividad, primitivismo e intuición, busca la alianza de una senegalesa, su antiguo amor de adolescencia. Mientras que él justifica su romance extraconyugal con una vuelta a sus orígenes africanos, la definitiva recuperación de una identidad alienada por un matrimonio exógamo, Mariama Bâ no deja lugar a dudas en cuanto a las motivaciones de la otra mujer: la posibilidad de trepar en la escala social, de mejorar su nivel de vida mediante la alianza con el único hombre rico que existe en su entorno inmediato.

Entre tanto, Mireille da a luz un hijo mulato. El bebé, al que su abuela paterna califica despectivamente como «*Gnouloule Khes-soule*» («ni blanco ni negro»), se convierte en la metáfora definitiva de la convivencia imposible —al menos, en tanto que se mantengan las dicotomías—. La novela termina con Mireille absolutamente enloquecida tras haber descubierto la infidelidad de su marido, y la existencia de otro hijo del segundo matrimonio, que sí es ciento por ciento negro. Mireille mata a su propio hijo porque, dice, «no hay lugar en este mundo para el que no es ni blanco ni negro». Este final, en el que vecinos y parientes lamentan la muerte del niño, se convierte así en una amarga reflexión sobre el valor de un discurso que mantiene intacta las presuposiciones de poder implícitas en la estructura del pensamiento occidental. Si el mundo se divide en bandos enfrentados (blancos/negros, hombres/mujeres...) va a dar igual quien sea el dueño de la voz, del discurso:

siempre habrá un elemento débil que sufrirá la opresión, la alienación y la miseria.

En este sentido se puede afirmar que Mariama Bâ se hace eco de las críticas que la filosofía de la negritud recibió por parte de algunos pensadores africanos, y que pueden condensarse en una citadísima frase de Wole Soyinka: «Un tigre no proclama su tigritud.» En efecto, el premio Nobel nigeriano subraya en el artículo citado más arriba que la estructura de pensamiento de la negritud es «derivada y replicatoria», ya que en vez de afirmar las diferencias de fondo de la cultura africana con respecto de la europea se



limita a invertir sus prejuicios eurocéntricos y racistas; en vez de construir una diferencia alternativa, que afirme la pluralidad y la diversidad, la negritud asume complacientemente el papel de «el Otro negro frente a la norma blanca», negando así la posibilidad de crear un espacio en el que lo diferente pueda existir con carta de naturaleza propia. La negritud no rompe con las dicotomías propias del pensamiento occidental, que Soyinka considera absolutamente extrañas a la filosofía tra-

dicional africana, sino que las reproduce y las mantiene, por lo que se convierte en un auténtico *cul de sac*.

No es suficiente, por tanto, la abrogación del discurso colonial que presupone que el blanco es civilizado y racional, y por tanto superior, y el negro primitivo e irracional, y por tanto inferior. No es suficiente con darle la vuelta a estas proposiciones y afirmar que el negro es primitivo e irracional y por tanto superior. Tales conclusiones, sugiere Soyinka, brotan de una premisa falsa: la de que «el pensamiento analítico es la más alta señal del desarrollo humano». En el discurso colonial, la secuela a esta premisa sería: «Los africanos no son capaces de pensar analíticamente, y por tanto, no están desarrollados». La contrapartida dentro de la filosofía de la negritud es: «El pensamiento intuitivo es también un signo de desarrollo humano, luego los africanos están desarrollados». La denuncia de Soyinka ante tales presuposiciones brota precisamente del hecho de que «la misma idea de separar las manifestaciones del genio humano es completamente extraña a la visión africana del mundo» (Soyinka, 127/131).

Por otra parte, hay una segunda lección que se puede extraer de la novela de Mariama Bâ y que es, en el fondo, la más potencialmente revolucionaria —y es la de que el lenguaje no es un absoluto, no es un sistema cerrado de signos que posean de por sí un valor inamovible, sino más bien un proceso, un «posicionamiento del sujeto dentro de las actividades y cambios del discurso» (Ashcroft, 1989b, 26). Es ese posicionamiento del sujeto dentro de unas estructuras de poder determinadas lo que puede convertir su discurso en opresivo y alienante para los otros.

No hay nada en el lenguaje como tal que favorezca la supremacía de un blanco sobre un negro, o, en el caso de *Scarlet Song*, de un negro sobre una blanca. Es cuando el sujeto se erige en dueño absoluto de la voz (lo veíamos arriba, «la voz de Ousmane es la que cuenta») cuando se producen situaciones de desigualdad, de inferioridad, de alienación. Afortunadamente, y vuelvo al punto de partida, cada vez surgen con más fuerza las voces que llegan desde

todos los puntos del globo, pero ya no para hablar de destrucción recíproca, sino para afirmar críticamente la diferencia, para confrontar y cuestionar «desde dentro» las bases mismas del discurso colonial. De ello es un buen ejemplo, como se verá, la segunda novela que vamos a analizar en este artículo.

OUR SISTER KILLJOY: LA APROPIACION DEL DISCURSO COLONIAL

Tal como se anunciaba más arriba, la novela de Ama Ata Aidoo puede leerse en clave de reescritura de *El corazón de las tinieblas*, obra en la que Joseph Conrad recoge una imagen de Africa en términos de imagen especular de Europa. El viajero que se adentra en ese «corazón de las tinieblas» se enfrenta, como decía antes, con «el Otro negro frente a la norma blanca». En el caso de *Our Sister Killjoy*, se conserva el motivo del viaje como tema central de la novela, pero se invierte la dirección del mismo: esta vez el viaje lleva al corazón mismo de Europa, la Alemania de la milagrosa reconstrucción industrial. Y muy significativamente, se cambia también el sexo y la raza del viajero, que en este caso es una mujer negra. Tomando como parámetros básicos la raza y el género, Aidoo adopta una perspectiva «marginal» que le permite subvertir la imagen que Europa ha proyectado de sí misma a lo largo de los siglos.

De hecho, la primera sección de la novela se titula «Entrando en una pesadilla». En cuanto la protagonista, Sissie, pone el pie en Alemania, oyó cómo una niña dice a su madre: «Mira, una chica negra» (Aidoo, 12). La súbita comprensión de que son la raza y el sexo los únicos pilares de su identidad dentro de este nuevo sistema de referencias hace reflexionar a Sissie sobre el sentido de la diferencia y vincularla precisamente al poder. Como decía en la conclusión del apartado anterior, el que posee el poder sobre el lenguaje es el que establece el valor de las palabras. Y, dice Sissie, «alguien en algún lugar encontrará

siempre en cualquier clase de diferencia una excusa para ser mezquino. Una forma de conseguir tierra, tierra, más tierra» (Aidoo, 13). Ama Ata Aidoo es absolutamente explícita a lo largo de la novela por lo que se refiere a su rechazo de las estructuras económicas derivadas del colonialismo, y constantemente subraya la conexión entre esta economía de explotación de Africa y la imposición de la cultura y el lenguaje occidental en el continente africano.

Por ello, una de sus preocupaciones básicas será la de mostrar la duplicidad de los signos culturales. Quizá el mejor ejemplo sea el del nombre de la propia protagonista: cuando alguien le pregunta qué significa «Sissie», ella explica que es una forma de decir «hermana» —es decir, de subrayar la vinculación de la persona a una familia, a un entorno humano creado—. A continuación aclara

Ama Ata Aidoo es especialmente crítica con una noción occidental de progreso que basa el desarrollo en la industria y en la tecnología. Aidoo liga el expolio cultural de Occidente a Africa al expolio económico.

que también tiene un nombre cristiano, Mary, a lo que sigue una irónica reflexión sobre el porqué de los nombres cristianos: «Un hombre podía tener diez nombres. Todos eran lo mismo: paganos, abominables idolatrías para el oído de Dios, que, bendito sea, es un amable y anciano caballero europeo con su barba flotando al viento» (Aidoo, 27). Es ese tipo de expolio cultural el que Aidoo liga indisolublemente al expolio económico. Así, al hablar de la lengua inglesa subraya: «Una ganga dudosa que nos dejó sin nuestro oro, sin nuestra lengua, sin nuestra vida» (Aidoo, 29).

Pero el más sorprendente descubrimiento que a Sissie le espera en Europa es que toda su riqueza económica, la superabundancia de bienes materiales que ha obtenido a costa de arrasar otros continentes, sirve a duras penas para ocultar el más absoluto vacío espiritual. La segunda parte de la novela está dedicada a la relación entre Sissie y Marija, un ama de casa alemana a la que Sissie conoce durante su estancia en aquel país. Marija representa, de hecho, esa vacuidad espiritual de la sociedad del bienestar. Su existencia se reduce a pasear a su bebé y mantener la casa limpia para su esposo, al que apenas ve porque tiene que trabajar a todas horas para poder pagar su confortable chalet.

El episodio central de esta segunda parte de la novela es el momento en que Marija intenta seducir a Sissie. Esta la rechaza violentamente, pero es en ese momento cuando descubre que el auténtico drama de Europa es la soledad. El dormitorio de Marija se convierte en una *mise-en-abîme* de la experiencia europea de Sissie: «Paredes blancas, una gigantesca cama blanca [...]. Habla bajo. Camina suavemente. Es un lugar sagrado, un santuario para sueños amortajados» (Aidoo, 63). El color blanco, tradicionalmente ligado a la luz y la vida, se transforma en un símbolo de muerte y desolación. El hecho de que sea Alemania —precisamente el lugar en el que se desarrolla la acción, cuna de la ideología que más ferozmente defendió la idea de la supremacía de la raza blanca sobre cualquier otra, sugiere que Europa se ha autodestruido en su afán de acumular riqueza y poder. Por eso Sissie no puede comprender a los africanos que abandonan todo para irse a vivir al centro del imperio.

La tercera parte de la novela, en la que Sissie viaja a Inglaterra, está fundamentalmente dedicada a esta cuestión: «Las multitudes oprimidas de las provincias corren hacia la sede del imperio porque saben que es de donde viene toda salvación. Pero como otros súbditos del imperio han descubierto en otros tiempos y otros lugares, para el esclavo no hay nada en el centro salvo una esclavitud peor» (Aidoo, 88). Para Sissie, los africanos que permanecen en Europa sufriendo situaciones de

constante denigración no son sino traidores y embusteros que, de vuelta a casa, «fantasmas de los seres humanos que un día fueron, hablan de las maravillas de estar en ultramar, fingiendo que sus palabras añoran comidas insípidas que hubieran vomitado incluso cuando mejor preparadas estaban» (Aidoo, 90). A cambio de un doctorado o de una beca, traicionan a su gente y a sí mismos, sacrificando su propia cultura a la «ciencia» y el «progreso». Ama Ata Aidoo es especialmente crítica con esta noción occidental de progreso que basa el desarrollo en la industria y la tecnología. Su metáfora particular al respecto es la historia de Kunle, uno de estos africanos exiliados que tras muchos años de trabajar duramente en Inglaterra vuelve a Ghana, convertido en un funcionario de elite y con un coche último modelo. Poco después muere en un accidente, «y aunque la póliza era a todo riesgo, la gente del seguro insistió en que no cubría a un chófer conduciendo a 80 millas por hora en una carretera general» (Aidoo, 108).

La ironía contenida en esta historia es especialmente trágica porque en este personaje Sissie había mantenido una agria polémica sobre el progreso y la civilización. Cuando ella le conoce en Londres se lleva una desagradable sorpresa al descubrir que su principal tema de interés no es la guerra civil nigeriana, contemporánea a la escritura de la obra —«estamos acostumbrados a la tragedia, sabes, y la escala no resulta significativa» (Aidoo, 95)— sino el primer trasplante de corazón realizado en Suráfrica por el Dr. Barnard. Frente a la perspectiva ingenuamente optimista de Kunle, que subraya las maravillas de que el corazón de un hombre negro lata dentro del pecho de un hombre blanco, Sissie se pregunta «qué corazones, de qué donante y qué receptor habrían sido usados en los primeros estadios de lo que sólo podía haber sido una larga serie de experimentos» (Aidoo, 97).

La respuesta viene de unas declaraciones del doctor Barnard en las que afirma que «en su glorioso país los corazones de los negros son fáciles de conseguir, gracias a la violencia que estos bantúes felices y contentos perpetran los unos contra los otros en sus éxtasis al-

cohólicos y sus ritos infantiles» (Aidoo, 100). Es difícil buscar unos términos más insultantes para hablar de la situación política en Sudáfrica. De nuevo, no es casual la cuestión de la localización geográfica, puesto que ese país es el ejemplo más sangrante de opresión de los blancos sobre los negros dentro del continente africano. Así, el tema del trasplante de corazón se consolida como la metáfora suprema de la explotación material y espiritual de África por parte de los colonizadores europeos.

La última sección de la novela, titulada «Una carta de amor», es en efecto una carta escrita por Sissie desde el avión que la lleva de vuelta a África, una especie de resumen de su experiencia europea. Si el protagonista de *El corazón de las tinieblas* descubre en el interior del continente africano los límites de la «cultura» y la «civilización», Sissie ha descubierto que el horror puede ocultarse en el corazón mismo de Europa, en el centro de la «luz». Pero el resultado de esa confrontación no se plantea en términos de odio y destrucción, como ocurría en el caso de *Scarlet Song*, sino que llega en forma de una intensa y gozosa afirmación de la cultura y los valores africanos. Sissie habla, entre otras cosas, de recuperar el lenguaje —es decir, de recuperar la autoestima, de ser capaces de «vivir la vida relevante» y sin sentir la urgencia de «perder nuestra identidad para unirnos a la gran familia del hombre» (Aidoo, 121)—.

«Por supuesto, somos diferentes», dice Sissie. Y se apresura a añadir: «No, no somos mejores que nadie» (Aidoo, 117).

Durante varios siglos, Occidente se apropió de la voz del resto del mundo. Porque sus barcos eran capaces de hacer travesías más largas, porque sus armas eran capaces de destruir más eficazmente, porque sus industrias eran capaces de transformar materias primas en productos manufacturados, los europeos dedujeron (dedujimos) que nuestra visión del mundo, nuestros sistemas políticos y nuestra religión eran los únicos válidos. Desde esa posición de poder se destruyeron culturas enteras. Después, y siguiendo al proceso de la descolonización, se invirtió la dirección de la destrucción. Muchos países africanos, y Guinea es un ejemplo de

esto, intentaron aniquilar las huellas que la cultura y la civilización blanca habían dejado. Tampoco parece, sin embargo, que ése pueda ser el camino.

Nadie tiene la última palabra sobre la evolución en el futuro de las relaciones entre Occidente y los países que fueron colonizados. Pero si la historia pasada tiene alguna lección que ofrecernos, es la de que de nada sirve la confrontación directa, la violencia recíproca, el odio racial. Lo que estamos aprendiendo de las voces que surgen desde todos los rincones del imperio desmoronado, para reapropiarse del caduco discurso colonial, es a «reemplazar la distinción geométrica entre el centro y los márgenes por un sentido nuevo de la complejidad y la interacción, una imagen sincrética de los diferentes estratos de la experiencia» (Ashcroft, 1989a, 104).

Desde este punto de vista, la literatura se revela como una vía privilegiada para afirmar la diferencia y la pluralidad, como un vehículo idóneo para recobrar los parámetros propios de cada cultura. Y es que, termino con una cita de la crítica francesa Hélène Cixous, «la escritura es precisamente trabar (en) el intermedio, inspeccionar el proceso del uno y el otro sin el que nada puede existir, deshacer el trabajo de la muerte».

M. S. L. R.

BIBLIOGRAFIA

ACHEBE, Chinua (1975). *Morning Yet on Creation Day*. New York: Doubleday.

AIDOO, Ama Ata (1977). *Our Sister Killjoy*. London: Longman.

ASHCROFT, Bill (1989a). *The Empire Writes Black. Theory and Practise in Post-colonial Fiction*. London: Routledge.

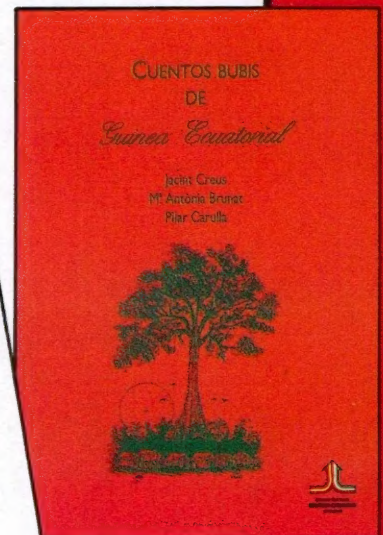
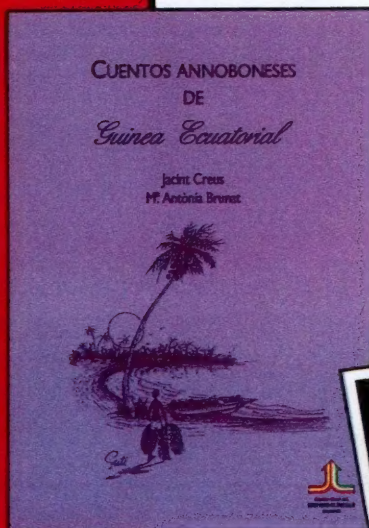
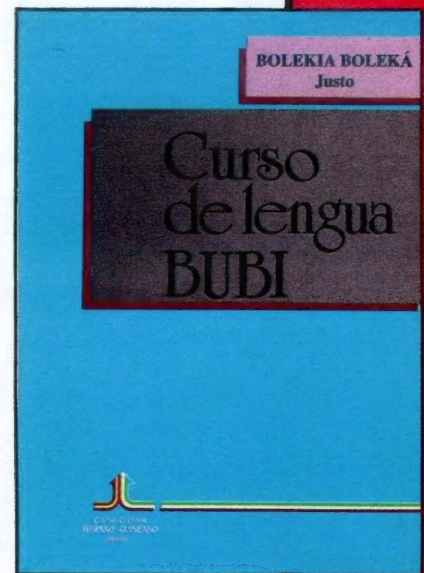
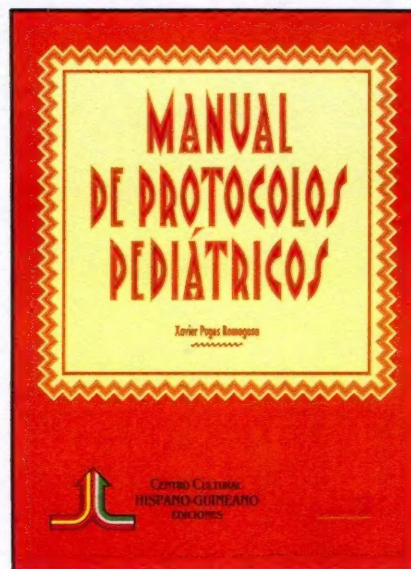
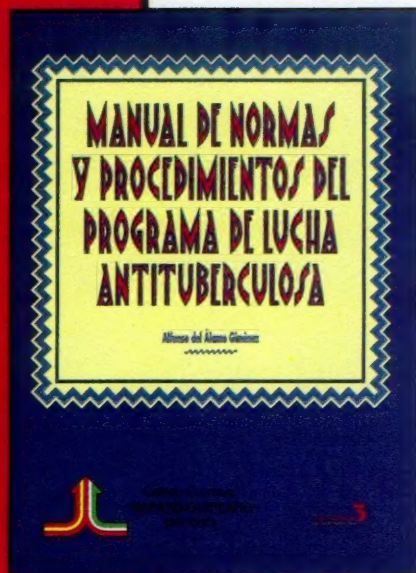
ASHCROFT, Bill (1989b). «Intersecting Marginalities: Feminism and Post-colonialism». *Kunapipi*, XI, 2, 1989.

BÂ, Mariama (1986). *Scarlet Song*. London: Longman.

HUTCHEON, Linda (1989). *The Politics of Postmodernism*. London: Routledge.

SOYINKA, Wole (1990). *Myth, Literature and the African World*. Cambridge: Canto.

ÚLTIMAS PUBLICACIONES DE «EDICIONES DEL CENTRO CULTURAL HISPANO-GUINEANO»



- MANUAL DE NORMAS Y PROCEDIMIENTOS DEL PROGRAMA DE LUCHA ANTITUBERCULOSA
Por Alfonso del Alamo Giménez
- CUENTOS ANNOBONESES DE GUINEA ECUATORIAL
Por Jacint Creus
- MANUAL DE PROTOCOLOS PEDIÁTRICOS
Por Xavier Puges Romagosa
- ¡BUENOS DÍAS! CURSO DE ESPAÑOL PARA NIÑOS (Segunda Edición)
Por A. J. Manso Luengo y D. Rodríguez Jorrín
 - CURSO DE LENGUA BUBI
Por Justo Bolekia Boleká
- CUENTOS BUBIS DE GUINEA ECUATORIAL
Por Jacint Creus



Yfrica 2000